

EGeA

VOL.8

MARÍA JOSÉ ESTARÁN TOLOSA /
EMMANUEL DUPRAZ / MICHEL ABERSON (éds)

**DES MOTS
POUR LES DIEUX
DÉDICACES
CULTUELLES DANS LES
LANGUES INDIGÈNES
DE LA MÉDITERRANÉE
OCCIDENTALE**



PETER LANG



UNIVERSITÉ
DE GENÈVE

FACULTÉ DES LETTRES
Département des sciences
de l'Antiquité

Les dédicaces cultuelles sont un des principaux genres épigraphiques dans la plupart des langues de l'ouest du bassin méditerranéen antique, y compris dans les langues d'attestation fragmentaire. Le présent volume, issu d'un colloque tenu à l'Academia Belgica à Rome les 18 et 19 mai 2017, est consacré à la visée pragmatique de ces textes, qui commémorent un acte de communication avec la divinité, tout en s'adressant à des êtres humains, en général membres de la même collectivité que l'auteur de l'acte cultuel commémoré. Nous souhaitons montrer la diversité des situations attestées dans l'ouest de l'aire méditerranéenne, à la fois ouverte aux échanges et extrêmement riche en cultures épigraphiques distinctes avant la généralisation des modèles latins.

María José Estarán Tolosa est chercheuse *Ramón y Cajal* à l'Université de Saragosse. Ses principaux intérêts scientifiques portent sur le bilinguisme dans l'Antiquité, la latinisation et la reprise de modèles culturels romains par les populations de l'Europe ancienne.

Emmanuel Dupraz est professeur chargé de cours à l'Université libre de Bruxelles (chaire de latin) et directeur d'études cumulant à l'École pratique des hautes études, Paris (direction d'études de philologie italique). Ses recherches sont consacrées aux langues italiques et celtiques de l'Antiquité et aux sociétés qui les parlaient et les écrivaient.

Michel Aberson enseigne l'Histoire ancienne à l'Université de Lausanne et collabore à la rédaction de *L'Année épigraphique*. Ses recherches portent principalement sur l'épigraphie latine, l'Histoire de l'Italie préimpériale et l'Histoire des Alpes dans l'Antiquité.

**DES MOTS POUR LES DIEUX
DÉDICACES CULTUELLES DANS LES LANGUES INDIGÈNES
DE LA MÉDITERRANÉE OCCIDENTALE**



EGeA

VOL. 8

Direction : Lorenz E. Baumer, Philippe Collombert

Comité scientifique : Michel Aberson (Universités de Lausanne et de Genève),
Miroslav Novak (Universität Bern), Joachim Quack (Universität Heidelberg),
François Queyrel (EPHE, Paris)

MARÍA JOSÉ ESTARÁN TOLOSA
EMMANUEL DUPRAZ
MICHEL ABERSON (éds)

DES MOTS POUR LES DIEUX

**DÉDICACES CULTUELLES
DANS LES LANGUES INDIGÈNES
DE LA MÉDITERRANÉE
OCCIDENTALE**


PETER LANG

Bern · Berlin · Bruxelles · New York · Oxford · Wien

Information bibliographique publiée par « Die Deutsche Nationalbibliothek »
« Die Deutsche Nationalbibliothek » répertorie cette publication dans la « Deutsche Nationalbibliografie » ; les données bibliographiques détaillées sont disponibles sur Internet sous <<http://dnb.d-nb.de>>.

Nous remercions les institutions, les fondations et les associations qui ont soutenu le colloque et/ou la publication de ce volume :



EEHAR
Escuela Española de Historia
y Arqueología en Roma - CSIC



ISSN 2296-8628 • ISBN 978-3-0343-3401-3 (Print)
E-ISBN 978-3-0343-3849-3 (E-PDF) • E-ISBN 978-3-0343-4028-1 (EPUB)
E-ISBN 978-3-0343-4029-8 (MOBI) • DOI 10.3726/b17152

Cette publication a fait l'objet d'une évaluation par les pairs.

© María José Estarán Tolosa, Emmanuel Dupraz
Michel Aberson (éds.), 2021



Open Access: Cette œuvre est mise à disposition selon les termes de la Licence Creative Commons Attribution - Pas d'Utilisation Commerciale - Pas de Modification 4.0. Pour consulter une copie de cette licence, visitez le site internet <https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/>.

www.peterlang.com

Table des matières

MARÍA JOSÉ ESTARÁN TOLOSA, EMMANUEL DUPRAZ, MICHEL ABERSON Les dédicaces cultuelles dans les langues indigènes de la Méditerranée occidentale. Introduction	7
<i>I. Dedicaces de la péninsule italienne</i>	
ENRICO BENELLI La pietra, la ceramica, il bronzo. Tradizioni locali nell'epigrafia sacra etrusca?	15
HUGO BLANCHET Graphie, syntaxe et théonymie des <i>pocola deorum</i>	21
CRISTINA GIRARDI, SIMONA MARCHESINI Le forme della pluralità divina nell'Italia preromana. <i>Prolegomena</i> per una tipologia	35
DANIELE F. MARAS Sulle tracce del culto della dea <i>Pupluna/Pöpulōna</i>	61
KATHERINE McDONALD The dedications to Reitia and the epigraphic visibility of women in Este and the Veneto	79
DAVID NONNIS Forme di devozione nel Lazio medio-repubblicano: l'epigrafia "minore"	97
PAOLO POCCETTI Le dediche votive oscche su elmi	121
<i>II. Dedicaces de l'Afrique du Nord</i>	
MARIA GIULIA AMADASI GUZZO Formule votive fenicie	149
LENNART GILHAUS Religion, Language and Integration – Epigraphical Dedications in North Africa in the Late Hellenistic and Early Imperial Periods	167
<i>III. Dedicaces de la péninsule ibérique</i>	
FRANCISCO BELTRÁN LLORIS Monumentalización y epigrafía religiosa en la Hispania tardorrepublicana	181

JOAN FERRER I JANÉ	
Panorama actual de la epigrafía rupestre ibérica	197
FRANCISCO MARCO SIMÓN	
From the Botorrita Bronze to Peñalba de Villastar: Celtiberian religious epigraphy in a landscape of cultural change	221
VÍCTOR SABATÉ VIDAL	
In search of religious inscriptions on Iberian lead tablets	241
IGNACIO SIMÓN CORNAGO	
El verbo <i>scribo</i> en las inscripciones lusitanas y en la epigrafía latina	261
JOSÉ MARÍA VALLEJO	
Divinidades y dedicatorias religiosas en Hispania occidental: lo que la lingüística (y otras ciencias) pueden decir sobre funciones teonímicas	279
JAVIER VELAZA FRÍAS	
La epigrafía religiosa en el mundo ibérico	295
<i>IV. Dédicaces des Gaules et des Germanies</i>	
MICHEL ABERSON, ROMAIN ANDENMATTEN, STEFANIA CASINI, ANGELO E. FOSSATI, RUDOLF WACHTER	
Entre Celtes et Romains : la dédicace à Poeninos du Mur (dit) d'Hannibal	309
EMMANUEL DUPRAZ	
Le texte gaulois <i>RIG</i> , L-13 et la notion de dédicace aux dieux et aux hommes	333
WERNER ECK	
Die Ubier und ihre autochthone Religion	353
MARÍA JOSÉ ESTARÁN TOLOSA	
La forma verbal <i>ieuru</i> en las dedicaciones religiosas galas	363
<i>V. Une approche transversale</i>	
GABRIELA DE TORD BASTERRA	
Los soportes de la epigrafía religiosa en lenguas locales del Occidente Mediterráneo	387

MARÍA JOSÉ ESTARÁN TOLOSA, EMMANUEL DUPRAZ, MICHEL ABERSON

Les dédicaces cultuelles dans les langues indigènes de la Méditerranée occidentale.

Introduction

Les dédicaces cultuelles représentent un genre épigraphique bien connu et bien étudié. En effet, les trente dernières années ont vu la publication de deux volumes d'actes de colloques centrés sur ce genre de textes. Le premier, un impressionnant volume portant le titre *Anathema. Regime delle offerte e vita dei santuari nel mondo antico* (ANATHEMA), a été publié en 1990 par l'Université de Rome – la Sapienza, à la suite d'un colloque organisé en juin 1989 par le département des Sciences de l'Antiquité de cette même université. Cet ouvrage contient des contributions relatives aux catégories d'offrandes dans les régions orientales et occidentales de la Méditerranée, de la Préhistoire à la fin de l'Antiquité. Certains chapitres sont dédiés à l'épigraphie et on peut y lire de remarquables contributions dues à des spécialistes de premier plan dans le domaine des inscriptions votives, en particulier latines républicaines, étrusques, grecques et puniques. Le second volume, publié en 2009 par John Bodel et Mika Kajava sous le titre *Dediche sacre nel mondo greco-romano. Diffusione, funzioni, tipologia* (BODEL & KAJAVA 2009), contient les actes du congrès qui s'est tenu à l'*Institutum Romanum Finlandiae* et à l'*American Academy* in Rome en avril 2006. Cet ouvrage très riche, organisé par thèmes transversaux, commence par une excellente première partie visant à définir la notion de dédicace cultuelle ainsi qu'à proposer une typologie à ce sujet, puis continue par différents chapitres dédiés à la réglementation du culte, à des études particulières sur divers lieux de cultes, à la pratique cultuelle et, pour terminer,

à des textes « mineurs » et à des dédicaces d'offrandes brèves et destinées à ne pas être exposées publiquement.

Onze ans après la publication de ce dernier ouvrage, nous reprenons ici la réflexion relative aux inscriptions adressées à des divinités, en gardant à l'esprit les contributions réunies dans ces deux ouvrages remarquables, mais en tentant d'apporter notre propre vision sur ce sujet. Il s'agit en effet pour nous d'accorder davantage d'importance aux textes rédigés dans les langues épichoriques, dont certains peuvent être attribués à une période antérieure à l'expansion de l'Empire romain et d'autres à la période même d'évolution vers la latinisation, au cours de laquelle on assiste sans aucun doute à une transition en termes de religions et de cultes, aspects que les deux ouvrages mentionnés précédemment n'évoquent pas spécifiquement. Dans le présent ouvrage, nous donnons également une place importante à la réflexion sur l'influence que les cultures épigraphiques grecque et romaine peuvent avoir exercée sur ces ensembles de dédicaces en langues locales, puisque, dans de nombreux cas, ces deux habitus épigraphiques majeurs ont stimulé la production de nombreux types d'inscriptions, et en particulier des dédicaces cultuelles. En définitive, ces modèles ont encouragé l'usage de l'écrit pérenne dans la communication avec le divin alors qu'auparavant c'était la communication orale qui était utilisée de manière prépondérante.

Ce volume traite donc, comme mentionné, des dédicaces cultuelles, textes ressortissant au

vaste genre épigraphique des *tituli sacri*, auquel appartiennent également d'autres sous-genres de l'épigraphie religieuse, comme les « *leges sacrae* », les prières qui paraissent avoir été écrites par les *sacerdotes* eux-mêmes, les calendriers ou les réglementations relatives au culte, inscrites, par exemple, sur des autels.

Malgré la vaste bibliographie traitant du genre épigraphique qui nous concerne, la définition du terme à employer pour désigner les inscriptions qui s'y rattachent demeure un problème ouvert. Compte tenu des connotations que le mot *religiosus* revêt en latin, désignant ce qui appartient déjà à la divinité – ce qui ne serait pas pertinent dans un contexte de dédicace¹ – nous avons pris le parti d'éviter des termes tels que « dédicaces religieuses » ou « dédicaces sacrées » pour leur préférer ici celui de « dédicaces cultuelles », *a priori* plus neutre.

Les chercheurs qui se sont intéressés à l'épigraphie religieuse, en particulier dans les langues vernaculaires, conviendront qu'il est difficile d'identifier une « dédicace cultuelle ». On trouve bien sûr des exemples très clairs dans lesquels un dévot communique avec la divinité pour présenter une offrande ; mais d'autres inscriptions sont bien moins limpides, et nous ne pouvons pas toujours être sûrs, en nous fondant sur les seuls critères textuels, que tel ou tel texte ait pour but de renvoyer à une forme de communication avec une divinité. C'est pourquoi les critères d'identification des « dédicaces cultuelles » sont nombreux et divers dans la bibliographie scientifique.

Dans de nombreuses occasions, des définitions ont été proposées en relation avec la présence dans le texte d'éléments spécifiques, en particulier de théonymes². Mais on sait aujourd'hui qu'il s'agit là d'une définition très réductrice, puisqu'on connaît à ce jour d'autres types de textes qui contiennent des théonymes sans pour autant être des dédicaces – comme l'indication, au nominatif, d'une divinité sur un piédestal : ce sont plutôt des indications relatives au culte. Au

contraire, de nombreux textes de dédicaces ne mentionnent pas de théonyme, comme on le voit par exemple dans le groupe, bien fourni encore que difficilement quantifiable, des dédicaces consistant en d'anciennes marques de propriété écrites sur des objets qui ont par la suite été placés dans des dépôts d'offrandes.

En tout état de cause, il ne nous semble pas adéquat de définir une dédicace cultuelle sur la base de seuls critères textuels ; il nous paraît préférable de la définir par sa fonction pragmatique. Les dédicaces cultuelles sont des textes ressortissant à la sphère sacrée qui impliquent presque toujours une double voie de communication : verticale (de l'individu à la divinité) et aussi horizontale (de l'individu aux autres lecteurs potentiels).

Cette fonction pragmatique (renvoyer à la communication de l'individu avec la divinité) peut être perçue par nous – historiens, linguistes, philologues et épigraphistes – au travers d'un ensemble de critères que nous devons évaluer, et c'est à ce moment-là seulement que nous pouvons commencer à valoriser ces éléments textuels et contextuels. Par ailleurs, comme on le verra tout au long de ce volume, ces critères varient d'une culture épigraphique à l'autre en dépit de l'existence de caractéristiques communes (dues dans certains cas à des phénomènes de contact linguistique, religieux ou culturel au sens large du terme) ; c'est là que réside, à notre avis, l'intérêt d'un ouvrage tel que celui que nous proposons ici. Une dédicace inscrite représente très fréquemment l'unique témoignage d'un sacrifice, d'une prière ou d'une offrande, dont il ne reste le plus souvent plus d'autre trace matérielle ; mais on rappellera aussi que la dédicace écrite n'est pas l'unique moyen de laisser la trace d'une communication avec une divinité, loin s'en faut, comme en témoignent les ex-votos anthropomorphiques, anatomiques ou appartenant encore à d'autres types. Le fait qu'un individu veuille se rapprocher du divin peut être dû à différentes raisons, qui sont répertoriées et documentées dans les pages qui

1 BODEL 2009. Les problèmes liés à l'usage du terme *religio* dans les études modernes portant sur les religions antiques sont mis en relief par PIRENNE-DELFORGE & SCHEID 2013, p. 309–314.

2 Voir POCSETTI 2009, p. 45–46. On trouve dans cette étude la reprise des définitions des dédicaces religieuses par Guarducci et par Cagnat, où figure comme critère la présence de théonymes.

suivent : la demande ou le remerciement pour une faveur accordée, l'acquittement d'un vœu, une offrande sous la forme d'un bien éphémère ou, au contraire, d'un édifice ou d'un objet de culte. Eu égard à cette diversité et aussi à celle des sociétés et des époques que nous prenons en compte, la démarche proposée ici vise à mettre en commun les caractéristiques principales de ce type particulier d'inscriptions, qui est présent dans toutes les cultures épigraphiques de l'Europe et de l'Afrique du Nord. L'ouvrage est divisé en quatre parties selon des critères géographico-culturels ; à l'intérieur de chaque partie nous suivons l'ordre alphabétique des noms d'auteurs, classement arbitraire dont nous sommes conscients des limites, mais qui a du moins l'avantage d'éviter de suggérer des appariements peut-être discutables.

La première partie, consacrée aux dédicaces provenant de la péninsule italique, contient plusieurs chapitres monographiques consacrés à différentes aires et différents types de textes et deux chapitres transversaux.

E. Benelli est l'auteur du chapitre dédié aux dédicaces religieuses étrusques (environ 300, un nombre relativement faible en comparaison avec le nombre total de 11.000 textes étrusques connus) ; il centre sa démarche sur une idée principale : malgré la multiplicité des traditions culturelles et épigraphiques propres au *nomen Etruscum*, l'épigraphie à caractère sacré fait partie des rares éléments qui peuvent être définis comme pan-étrusques.

À mi-chemin entre les domaines sabellique et latin, H. Blanchet étudie une catégorie particulièrement intéressante d'offrandes inscrites, celle des *pocola deorum*, tant du point de vue épigraphique que syntaxique, formulant une hypothèse relative à la nature des divinités auxquelles ces offrandes étaient destinées.

Dans une perspective transversale, C. Girardi et S. Marchesini approfondissent le thème des divinités multiples ou grammaticalement plurielles documentées dans les ensembles épigraphiques préromains d'Italie. Elles en présentent également un classement typologique : théonymes qui se réfèrent aux entités divines en général ou à des divinités déterminées ; parmi ces derniers, on

différenciera les dieux des confins et les divinités mères, les théonymes comportant des nombres, les triades, et enfin les théonymes caractérisés par la dualité et les divinités pluriformes.

La contribution de D. F. Maras, pour sa part, porte sur le monde latino-sabellique et suit les traces du culte de la déesse *Pupluna/Pöpulōna* : l'auteur explore les hypothèses d'une origine sabellique ou romaine (ou les deux), à travers une analyse des sources littéraires, épigraphiques (osques et latines) et même topographiques, et fournit une étude de la romanisation ou « sabellisation » subséquente de ce culte.

K. McDonald, quant à elle, propose une étude monographique sur la *literacy* des femmes en Vénétie, en se focalisant sur la documentation épigraphique du sanctuaire de Reitia à Este. En effet, on a trouvé dans ce sanctuaire un type précis d'ex-votos, les tablettes et stylets, offertes à la divinité principalement par des femmes, ce qui constitue le témoin symbolique du haut degré d'alphabétisation de celles-ci.

Le chapitre relatif à l'épigraphie latine médio-républicaine (IV^e- III^e siècles av. J.-C.) a été rédigé par D. Nonnis qui, s'appuyant sur un très important corpus épigraphique, réunit les dédicaces cultuelles qui ressortissent à l'« épigraphie mineure » de la rive gauche du Tibre. Ces textes, certes peu spectaculaires d'aspect mais très précieux comme sources historiques dans le domaine des pratiques cultuelles latines, ont été inscrits sur des objets que l'on appelle communément *instrumentum domesticum* et dont l'immense majorité est constituée de céramiques de tous types, fragmentaires ou non, portant des inscriptions incisées ou peintes avant ou après la cuisson, auxquelles s'ajoutent quelques pointes de lance, des vases métalliques, des gobelets et des passoires.

P. Poccetti, enfin, est l'auteur d'une contribution transversale où il propose une analyse des textes sabelliques inscrits sur des casques, et où il les confronte à des inscriptions de même type provenant d'autres cultures épigraphiques contemporaines, la grecque, la latine et l'étrusque. La deuxième partie du volume présente deux contributions traitant des dédicaces phénico-puniques.

Dans la première, M. G. Amadasi Guzzo propose un remarquable survol de l'évolution des formules votives phéniciennes, reprenant et réactualisant l'article qu'elle avait publié il y a trente ans dans les actes du colloque *Anathema*, lequel faisait jusqu'ici figure de référence sur cette question. Cette nouvelle synthèse englobe ainsi dix siècles de l'épigraphie phénicienne, qui s'étend des deux côtés de la Méditerranée, de l'Orient (Byblos, Sidon, Chypre) à l'Occident. L'auteure met en évidence une donnée intéressante : la frappante rigidité des formules cultuelles de l'épigraphie phénicienne dans des contextes qui diffèrent entre eux.

Quant au chapitre signé par L. Gilhaus, il propose une brillante analyse du phénomène de multilinguisme que l'on peut constater dans l'ensemble des dédicaces religieuses de l'Afrique du Nord, avec un regard centré en particulier sur plusieurs villes de l'actuelle Algérie (Thugga, Mactar, Hippo Regius), où se rencontraient trois langues en usage à la même époque (latin, punique et libyque).

Le troisième ensemble de contributions est dédié à la péninsule ibérique. Les travaux de J. Ferrer, V. Sabaté et J. Velaza se rapportent à l'espace linguistique proprement ibère alors que ceux de F. Marco, I. Simón et J. M. Vallejo traitent de l'Hispanie indo-européenne. F. Beltrán, quant à lui, brosse un tableau de l'épigraphie latine républicaine de la péninsule dans son ensemble. F. Beltrán met en contexte l'épigraphie latine cultuelle de l'Hispanie à date tardo-républicaine. Dans son chapitre, il expose les différences perceptibles entre l'épigraphie religieuse de l'Hispanie *Citerior* et celle de l'*Vltior*, deux provinces présentant dans certains cas des comportements épigraphiques opposés. La plus significative de ces différences repose sur la présence (dans la *Citerior*) ou l'absence (dans l'*Vltior*) d'épigraphie religieuse à caractère public et monumental.

J. Ferrer approfondit le sujet de l'épigraphie ibère rupestre, l'une de celles dont le corpus s'est accru le plus significativement depuis la publication des *Monumenta Linguarum*

Hispanicarum de J. Untermann, qui constituait la première édition critique complète des textes paléohispaniques (1975–1997). Une caractéristique particulièrement intéressante de cet ensemble est que, peut-être, une grande partie des textes ibériques incisés sur les roches de la Cerdagne sont de caractère cultuel.

F. Marco, quant à lui, étudie les deux témoignages épigraphiques les plus significatifs de l'aire celtibère en matière religieuse – le premier Bronze de Botorrita (Saragosse) et les gravures rupestres de Peñalba de Villastar (Teruel) – en les situant dans leur contexte documentaire, religieux et historique.

Les inscriptions ibères sur lamelles de plomb sont surtout intelligibles à travers une exégèse externe, en raison des connaissances restreintes que nous avons actuellement de la langue ibère. V. Sabaté met en perspective les données archéologiques relatives au support de ces objets en plomb et, dans la mesure du possible, les données textuelles, pour proposer une sélection plausible de textes ibères à caractère cultuel écrits sur ce type de matériau.

I. Simón, pour sa part, centre son chapitre sur le verbe *scribo*. Ce verbe apparaît dans deux des inscriptions lusitaniennes qui présentent un premier énoncé en latin, et c'est là une caractéristique particulière de la Lusitanie. Après avoir mis ces inscriptions dans leur contexte originel et analysé l'usage du verbe *scribo* dans l'épigraphie latine (dans laquelle l'auteur perçoit plusieurs sens pour *scribo*), I. Simón suggère que l'utilisation de ce verbe pourrait être directement liée au fait que la majeure partie de la Lusitanie était sans écriture, raison pour laquelle *scribo* a pu occuper une place aussi significative dans les deux inscriptions citées.

J. M. Vallejo propose une intéressante réflexion méthodologique sur la linguistique appliquée à l'onomastique de l'ouest de la péninsule, ainsi que sur les possibilités qu'offrent ses méthodes pour l'histoire des religions de l'Hispanie indo-européenne. Étant donné que les sources dont nous disposons sur les divinités hispaniques sont majoritairement textuelles, l'épigraphie constitue

pratiquement l'unique apport documentaire à ce sujet, et la linguistique s'est révélée l'outil le plus utilisé pour les comprendre, au point qu'un usage abusif en a parfois été fait, en attribuant d'emblée des caractéristiques précises à ces divinités sur la seule base d'étymologies parfois douteuses.

La contribution de J. Velaza expose les difficultés que rencontrent les spécialistes de la langue ibère pour identifier les inscriptions de type cultuel, et signale qu'en dépit d'importantes avancées en la matière ces dix dernières années, la paléohispanistique reste très dépendante d'éléments externes au texte lorsqu'il s'agit d'identifier une inscription à caractère sacré.

La dernière partie de l'ouvrage est constituée de contributions dédiées aux mondes gaulois et germanique.

Le célèbre dossier des inscriptions celtiques *ieuru* se voit enrichi par la publication d'une inscription nouvelle, découverte en 2005 et présentée ici pour la première fois de manière complète et circonscrite par M. Aberson, R. Andenmatten, S. Casini, A. E. Fossati et R. Wachter. Ce texte, gravé au fond d'une petite construction attenante à la fortification, très probablement tardo-républicaine, du « Mur (dit) d'Hannibal », dans les Alpes du Valais suisse, contient une forme encore inédite du verbe *ieuru* dans une dédicace qui s'adresse au dieu Poeninos. Écrite dans l'alphabet de Lugano, celle-ci constitue l'unique témoin de ce type de dédicaces cultuelles dans ce système d'écriture.

L'étude d'E. Dupraz a pour point de départ la dédicace gauloise bien connue *RIG*, L-13, qui contient elle aussi le lexème *ieuru*. L'auteur commente la difficulté que pose la présence vraisemblable de plusieurs dédicataires, les uns divins et les autres humains, dans ce texte comme dans d'autres inscriptions des aires de langue gauloise, et s'attache à comprendre comment il est possible de dédier un même objet à des destinataires de statut aussi profondément différent que des dieux et des hommes.

Quant à la contribution de W. Eck, elle est consacrée à la religion des *Vbii*, et plus précisément au très intéressant ensemble des dédicaces consacrées

aux *Matronae* de la *Germania Inferior*. Bien que cet ensemble présente des caractéristiques formelles tout à fait romaines, on y repère des interférences linguistiques et graphémiques d'origine locale de par la présence d'épiclèses telles que *Vatuims*, *Aflims* ou *Saitchamims*, et d'un signe étranger à l'alphabet latin classique, marquant l'aspiration (« halbes H »).

M. J. Estarán Tolosa, enfin, propose une nouvelle étude d'ensemble des inscriptions celtiques dans lesquelles figure le verbe *ieuru*, cité dans deux des chapitres précédents. Ce verbe est traditionnellement associé aux dédicaces cultuelles. Prenant appui sur un dossier mis à jour des inscriptions qui présentent ce lexème (y compris l'inscription éditée par M. Aberson *et al.*), elle conclut que *ieuru* ne signifie pas « consacrer » mais plutôt « dédier » quelque chose, pas exclusivement à des divinités mais aussi à des personnages humains ; il n'est par conséquent pas légitime d'attribuer d'emblée à un contexte religieux les inscriptions qui présentent cette forme verbale en l'absence d'autres arguments qui confirment une telle interprétation, comme par exemple le contexte archéologique ou la mention explicite de théonymes.

Enfin l'ouvrage se termine par une étude transversale due à G. De Tord Basterra. Complète et amplement documentée, celle-ci porte sur les supports de l'épigraphie à caractère cultuel dans les langues locales des provinces occidentales de l'Empire romain, permettant au lecteur de prendre la mesure des différences et des ressemblances que l'on constate dans l'usage de la pierre, du métal et de la céramique pour communiquer avec la divinité.

Le livre que nous présentons ici constitue les actes du congrès international *Parole per gli dèi. Dediche religiose in lingue epicoriche del Mediterraneo Occidentale* qui s'est tenu à l'Academia Belgica de Rome, les 18 et 19 mai 2017. À l'exception de celles de P. Poccetti, de M. Aberson *et al.* et de G. De Tord Basterra, toutes les contributions qui s'y trouvent recueillies résultent de communications présentées lors de ce congrès.

Le colloque *Parole per gli dèi* a pu se tenir grâce au projet Marie Skłodowska-Curie (Individual Fellowship) *Ancient Religious Dedications in the Western Mediterranean Basin* (ARD-West, GA n° 654731), développé à l'Université libre de Bruxelles par María José Estarán Tolosa et Emmanuel Dupraz. Dans ce cadre, la collaboration avec l'Academia Belgica, l'Escuela Española de Historia y Arqueología en Roma et l'École française de Rome s'est également révélée très précieuse. La publication de ce volume a été principalement financée par le projet MSCA déjà mentionné *ARD-West*, le « grupo Hiberus » (Universidad de Zaragoza) et le contrat de recherche Ramón y Cajal no. RYC2018-024089-I (Fonds Social Européen / Agencia Estatal de Investigación); et a pu bénéficier de l'aide du réseau COST *Ancient European Languages and Writings* (IS1407) ainsi que de l'appui du projet *El final de las lenguas paleohispánicas* (MINECO FFI2015-63981-C3-3). Nous remercions aussi les *Études genevoises sur l'Antiquité*, qui ont bien voulu accueillir ce volume en leur sein.

María José Estarán Tolosa

<mjestaran@unizar.es>

Emmanuel Dupraz

<Emmanuel.Dupraz@ulb.ac.be>

Michel Aberson

<Michel.Aberson@unil.ch>

Bibliographie

ANATHEMA

Anathema. Regime delle offerte e vita dei santuari nel mondo antico. Atti del convegno internazionale 15–18 giugno 1989 (= Scienze dell'Antichità, Storia, Archeologia, Antropologia 3–4), Roma, 1989.

BODEL 2009

BODEL (J.) – « 'Sacred dedications': a problem of definitions », in : BODEL & KAJAVA 2009, p. 17–30.

BODEL & KAJAVA 2009

BODEL (J.), KAJAVA (M.) (eds.) – *Dediche sacre nel mondo greco-romano. Diffusione, funzioni, tipologie – Religious Dedications in the Greco-Roman World. Distribution, typology, use. Institutum Romanum Finlandiae, American Academy in Rome. 19–20 aprile 2006*, Roma, 2009.

PIRENNE-DELFORGE & SCHEID 2013

PIRENNE-DELFORGE (V.), SCHEID (J.) – « Qu'est-ce qu'une mutation religieuse ? », in : L. BRICAULT, C. BONNET (eds.) – *Panthée. Religious transformations in the Graeco-Roman Empire*, Leiden/Boston, 2013, p. 309–314.

POCETTI 2009

POCETTI (P.) – « Paradigmi formulari votivi nelle tradizioni epicoriche dell'Italia antica », in : BODEL & KAJAVA 2009, p. 43–94.

I. Dédicaces de la péninsule italienne

ENRICO BENELLI

La pietra, la ceramica, il bronzo. Tradizioni locali nell'epigrafia sacra etrusca?

La recente pubblicazione di un'opera complessiva sul tema dell'epigrafia sacra etrusca¹ rende oggi superflua qualunque presentazione dello stato dell'evidenza; scoperte successive, anche importanti, non hanno cambiato in modo sostanziale il quadro generale, le cui conclusioni possono dirsi tuttora in gran parte valide.

Nell'opera è accettato un presupposto che, pur non essendo mai stato esplicitamente teorizzato, ha una lunga tradizione negli studi di epigrafia etrusca, ossia la sostanziale unitarietà della cultura epigrafica di ambito religioso. Questo aspetto non è privo di significato, perché la frammentazione fra realtà territoriali (prevalentemente, ma non esclusivamente, caposaldate su grandi centri urbani) è probabilmente uno degli elementi più evidenti della cultura etrusca; sul piano epigrafico, questo appare in modo flagrante soprattutto nel campo delle iscrizioni funerarie, che perseguono tradizioni fortemente distinte fra città e città (con, a volte, vistose demarcazioni anche all'interno degli stessi territori cittadini) fino a epoca recentissima.

Nonostante le iscrizioni etrusche di certa destinazione sacra non siano molto numerose (poco più di trecento, escludendo i frustuli e i testi ambigui: poca cosa in confronto, per esempio, alle circa seimila iscrizioni funerarie), la documentazione è comunque sufficiente per poter ritenere sostanzialmente valido il presupposto citato. I modi di uso dei supporti epigrafici e i

formulari appaiono, infatti, eccezionalmente costanti attraverso l'intero mondo etrusco, con un'evoluzione diacronica parallela che non sembra tenere alcun conto dei confini politico-culturali degli stati cittadini. Questa osservazione, alla quale, come a tutte le cose molto evidenti, non si è forse dato sinora peso adeguato, sembra suggerire che le manifestazioni materiali del sacro potessero essere state gradualmente codificate come uno dei principali elementi comuni all'intero *nomen Etruscum*, se non il principale in assoluto, in grado di fungere da caratteristica identitaria sovracittadina. Se poi questo sia stato effetto della conservazione di tradizioni ataviche o, piuttosto, di un lungo processo di costruzione teso a dare caratteristiche comuni a tradizioni locali anche discordanti, resta questione da indagare più profondamente – anche se l'archeologia del sacro, a partire dall'elemento forse più monumentalmente evidente, l'elaborazione di specifiche tipologie architettoniche, punta decisamente verso questa seconda soluzione.

In questo quadro unitario viene riconosciuta da tempo una sola eccezione evidente, e cioè il gruppo delle iscrizioni dal santuario di Portonaccio di Veio, che sono un insieme molto ben individuato, che colpisce prima di tutto per la quantità: circa una quarantina di testi (escludendo dal conto i frustuli più minuti), concentrati in un periodo di tempo molto ristretto². L'eccezionalità

1 MARAS 2009.

2 Si veda soprattutto MARAS 2009, pp. 405–427.

è sostanzialmente questa; perché, in generale, è abbastanza comune che nei santuari etruschi si trovino nuclei importanti di iscrizioni, dal momento che in essi si trova uno dei punti di addensamento della pratica epigrafica. Solo per fare un esempio ben noto, le iscrizioni provenienti dal complesso di Pyrgi, come numero totale, superano quelle rinvenute a Portonaccio³: però si tratta di iscrizioni scagliate su almeno tre secoli, che derivano da circa sessanta anni di campagne di scavo molto estese, lì dove le iscrizioni di Portonaccio furono invece trovate praticamente quasi tutte insieme, e formano un gruppo cronologicamente schiacciato in poco più di un secolo; anzi, la grande maggioranza è contenuta in un periodo ancora più breve, fra la fine del VII e (soprattutto) la prima metà del VI secolo.

L'eccezionalità del "fenomeno Portonaccio", a parte la concentrazione di testi, è proprio la quota cronologica molto alta alla quale si colloca la maggior parte delle iscrizioni, che ricadono in un periodo in cui ancora non esisteva un formulario specifico per il dono agli dèi. Come è noto, i testi di Portonaccio utilizzano infatti gli stessi modelli formulari che l'epigrafia etrusca aveva elaborato fin dai suoi esordi, all'inizio del VII secolo, per indicare il dono fra persone: tanto è vero che, a quella quota cronologica, i due circuiti erano parzialmente sovrapposti, e oggetti recanti testi identici, e donati dal medesimo individuo,

possono trovarsi tanto in contesti santuariali quanto funerari⁴.

Dal punto di vista tipologico, nelle iscrizioni di Portonaccio non c'è nulla di eccezionale, dal momento che iscrizioni simili per formulario, e di cronologia analoga, compaiono anche in altri santuari: ma si tratta sempre di casi isolati, o di gruppi molto modesti, anche in contesti oggetto di campagne di scavo lunghe e accurate. La vistosa anomalia rappresentata da Portonaccio, quindi, è soprattutto quantitativa: ma, in questo, è talmente vistosa da acquisire anche un significato di differenza qualitativa, sottolineata peraltro anche dall'esistenza presso il santuario stesso di una scuola scribale, che si segnalò fin da subito compiendo una serie di scelte grafiche rivoluzionarie, che evidentemente servivano proprio a distinguere le opere di questi scribi da tutte le altre iscrizioni etrusche⁵. È molto probabile che l'origine di questo fenomeno sia collegata alla particolare storia culturale di Veio, caratterizzata da una scomparsa molto precoce della deposizione di ricchi corredi nelle sepolture, che dovette portare a un reindirizzamento delle forme principali di ostentazione dal sepolcro gentilizio verso il santuario. In effetti, anche al di fuori di Portonaccio, è la stessa città di Veio a manifestare una particolare concentrazione di iscrizioni in contesti sacri fin da epoca più antica rispetto a quello che accade nel resto dell'Etruria⁶.

3 Cfr. MARAS 2009, pp. 333–367.

4 Si vedano ad esempio le oinochoai donate da *Avile Acvilnas*, rinvenute nella stipe votiva di Portonaccio (CIE 6416) e in una tomba di Castro (CIE 11258–11259), oppure i vasi monumentali donati da *Mamarce Apuniie*, rinvenuti ancora a Portonaccio (un'oinochoe: CIE 6421) e in una tomba di Lavinio (un'anfora: CIE 8612), o ancora le kylikes a scomparti donate da *Laris Velxaina*, dal santuario di Mater Matuta a Satricum (CIE 8613) e in una tomba di Cerveteri (ET Cr 3.10). Il fenomeno è ben noto, ed è stato valorizzato nell'ambito degli studi sul circuito del dono: si vedano soprattutto BENELLI 2005 e MARAS 2016, con bibliografia precedente.

5 MARAS 2012, pp. 339–340, con bibliografia precedente.

6 Particolarmente interessanti, a questo proposito, le due iscrizioni, ancora di VII secolo, rinvenute recentemente nel santuario veiente di Campetti; se una (REE 77,

47) esibisce la parte terminale di quello che doveva essere un testo di possesso relativo probabilmente a una donna (con il consueto valore di indicazione del donatore come primo proprietario, ben noto nell'epigrafia etrusca), l'altra (REE 77, 46) sembra avere un formulario sorprendente, se coglie nel segno la segmentazione proposta dall'editore per la sequenza frammentaria *itatina* [come *ita tina*[s]? ecc. Si avrebbe, in questo caso, non solo la prima menzione certa di un teonimo in un'iscrizione sacra etrusca (i presunti teonimi che compaiono in iscrizioni di possesso/dono più antiche sono risultato di interpretazioni non univoche), ma anche il primo uso del pronome dimostrativo (*ita*) nell'epigrafia sacra, con un secolo di anticipo rispetto a tutte le altre attestazioni note fino ad ora. Dal momento che per buona parte del VI secolo i testi etruschi rimangono in gran parte pervicacemente concepiti come parlanti, è lecito mantenere qualche

L'epigrafia sacra etrusca, come categoria distinta provvista di proprie caratteristiche formali e formulari inconfondibili, condivisi dall'intero mondo etrusco, nasce, come è noto, negli ultimi decenni del VI secolo⁷; la sua nascita è accompagnata, tra l'altro, dalla veloce parabola, durata un secolo o poco più, delle iscrizioni su lamine metalliche, che configurano una vera e propria "età del metallo": dall'oro delle lamine di Pyrgi (unico esempio sinora noto, data l'elevata propensione al reimpiego dei metalli preziosi che ha certamente favorito la scomparsa di tali testimonianze), al bronzo e al piombo⁸. Esaurita questa esperienza tipicamente tardo-arcaica, con l'inizio della fase recente l'epigrafia sacra si svilupperà prevalentemente su supporti ceramici e su manufatti bronzei (statue, statuette e utensili di varia natura); se per i primi si tratta della prosecuzione di una pratica epigrafica ampiamente diffusa nello spazio e nel tempo (forse anche grazie alla maggiore capacità di

sopravvivenza del materiale ceramico nei contesti archeologici), i secondi cominciano a essere iscritti occasionalmente proprio durante la fase tardo-arcaica. Il più antico bronzetto a noi noto a recare un'iscrizione incisa, secondo una tradizione che diventerà tipica proprio dell'epigrafia etrusca (laddove altre culture epigrafiche preferiranno iscrivere piuttosto le basi che sostenevano le statuette) è il Marte Corazzi, tradizionalmente accreditato di una provenienza ravennate, ma più probabilmente rinvenuto a Perugia⁹: le caratteristiche dell'iscrizione rimandano però piuttosto a Volsinii¹⁰.

Tuttavia, risalendo al pieno VI secolo (a una fase, quindi, nella quale l'epigrafia sacra era ancora in formazione), si possono incontrare iscrizioni dalle caratteristiche molto differenti, che si configurano spesso, almeno nella limitatezza delle nostre conoscenze, come esperienze isolate. È interessante come alcune di queste testimonianze più antiche siano su pietra, un tipo

cautela su questa proposta interpretativa, per la quale mancano alternative convincenti. Iniziare un testo epigrafico con un deittico rappresenta una vera e propria rivoluzione concettuale. Da Piazza d'Armi provengono varie iscrizioni, tra le quali la lunga CIE 6325 = ET Ve 2.8, che, pur non contenendo nulla di esplicitamente sacro nel testo, nondimeno sono attribuibili con grande verosimiglianza a provenienza santuariale; la mancanza di riferimenti testuali (per esempio, la menzione di teonimi) è del tutto normale a questa quota cronologica: anche le iscrizioni di Portonaccio sono per lo più classificabili come di dono sacro solo grazie al contesto di ritrovamento, in assenza del quale apparirebbero come banali testi di possesso o di dono.

7 Si veda MARAS 2009, soprattutto pp. 47–58.

8 Le lamine d'oro sono naturalmente CIE 6314–6316 = ET Cr 4.4–4.5 da Pyrgi; di bronzo sono CIE 6312–6313 (= ET Cr 4.2–4.3) da Pyrgi, e Govi 2015 (Marzabotto); di piombo sono CIE 6310 (= ET Cr 4.10) da Punta della Vipera (Castrum Novum), ET Cl 4.5 da Poggio Gaiella (Chiusi), CIE 5237 (= ET AV 4.1) da Magliano, ET Vc 4.5 da Vulci; meno certa la natura di ET La 4.1, da Ardea, che si è proposto di interpretare come *defixio* (ma il documento è troppo laconico per qualunque affermazione categorica). Per le iscrizioni su piombo si veda ora MASSARELLI 2014, con nuove autopsie e analisi testuali; è interessante che, chiusa l'"età del metallo" delle iscrizioni sacre tardo-arcaiche, il piombo continui ad essere impiegato per testi di genere

diverso (soprattutto *defixiones*). A questa medesima categoria di lunghe iscrizioni sacre tardo-arcaiche, che non hanno paralleli in altri momenti storici, appartiene anche la *Tabula Capuana*, redatta però su una tavola fittile invece che su metallo. Questo tipo di testi su metallo non ha nulla a che vedere con iscrizioni di ambito sacro di natura completamente diversa, attestate soprattutto nella fase recente, quali le targhetture e le *sortes* (né, naturalmente, con le *defixiones*).

9 ET Pe 3.5; per la provenienza CAGIANELLI 2002 (non completamente convincenti le controargomentazioni di COLONNA 2003a).

10 La eventuale presenza di un'iscrizione dalle caratteristiche volsiniesi a Ravenna può richiamare il fatto che una manciata di testi arcaici da Adria mostrano anch'essi tratti inconfondibilmente volsiniesi (COLONNA 2003b, pp. 166–167; cfr. CIE IV, 1, 1, p. 6), suggerendo la circolazione nell'alto Adriatico di etruschi provenienti da quella città (cfr. soprattutto COLONNA 2003a con bibliografia precedente). In effetti, molti tratti della scrittura venetica, solitamente attribuita a matrice veiente per l'uso dell'interpunzione sillabica, sembrerebbero rimandare piuttosto a modelli volsiniesi, eventualmente mediati proprio da Adria. La provenienza perugina, d'altra parte, potrebbe richiamare facilmente quel singolare fenomeno di circolazione secondaria di bronzi con dediche sacre di origine volsiniese, che coinvolge con certezza anche Perugia stessa, autorevolmente ascrivito agli effetti del saccheggio della città nel 264 a.C. (COLONNA 1998).

di supporto non particolarmente apprezzato nei secoli a venire. Fra queste vi sono anche testi di notevole estensione, come il cippo di Tragliatella (ET Cr 8.2), la cui pertinenza a un contesto sacro, pur non evidente dal testo stesso, è stata proposta in modo convincente dall'editore¹¹, e la stele di Poggio Colla, ancora edita solo parzialmente¹². Esperienze di epigrafia sacra lapidaria di piena età arcaica, per quanto numericamente occasionali, affiorano comunque in diverse località; particolarmente interessante il caso di Vulci, dove furono rinvenuti tre frustuli pertinenti a diverse iscrizioni, uno dei quali (ET Vc 3.7) è stato riconosciuto come appartenente a una base di tripode¹³.

L'impiego della pietra come supporto per iscrizioni sacre fu successivamente escluso in modo pressoché totale al momento dell'elaborazione delle forme canoniche di epigrafia sacra alla fine del VI secolo che, come già accennato, portarono anche alla creazione di forme espressive cospicuamente unitarie e all'annullamento di eventuali tradizioni specificamente locali. A questo c'è una sola eccezione rilevante, rappresentata dall'esperienza volsiniese, che si pone, sotto molti aspetti, come unica nel panorama etrusco; le cause che portarono a questa originalità espressiva sono necessariamente solo congetturali, ma non si può trascurare di menzionare la probabile presenza in territorio volsiniese del *fanum Voltumnae*, centro culturale condiviso dall'intero *nomen Etruscum*, che potrebbe aver propiziato l'elaborazione di

forme epigrafiche altrove ignote, come anche l'eccezionale esperienza dei lapidici volsiniesi nella scrittura su pietra, maturata attraverso l'impegno nelle necropoli, fenomeno anch'esso senza paragoni nell'epigrafia etrusca.

Vi sono due categorie di manufatti lapidei iscritti che sono praticamente esclusive di Volsinii. La prima è quella degli altari, che viene preservata anche dopo lo spostamento della città a Bolsena; allo stato attuale, un solo altare iscritto è stato rinvenuto al di fuori del territorio volsiniese¹⁴: fatto che, data l'estensione e la diffusione degli scavi nei santuari etruschi, non può più essere considerato effetto del caso.

La seconda sono le basi, che i recenti scavi nel santuario suburbano di Campo della Fiera (identificato correntemente con lo stesso *fanum Voltumnae*) hanno confermato come una specialità dell'epigrafia volsiniese¹⁵; i paralleli da altre località sono molto pochi: due esempi arcaici a Poggio Colla e a Monte Acuto Ragazza (sui due versanti opposti del medesimo tratto di Appennino) e uno recente, da Corciano¹⁶. Altre iscrizioni lapidarie sacre di età recente, spesso indicate come "basi", sono in realtà blocchi di pietra di funzione incerta, dal momento che non vi sono documentati incassi o altre tracce che permettano di capirne con precisione la destinazione.

Esistono, in effetti, diverse occorrenze di iscrizioni di età recente redatte su supporti lapidei di funzione incerta (blocchi e lastre, spesso frammentari) che sono identificabili come sacre, talvolta con certezza (grazie a contesto e/o contenuto)¹⁷,

11 COLONNA 2007.

12 Un'anticipazione su una parte del testo è edita da MAGGIANI 2016.

13 Le altre due iscrizioni sono ET Vc 3.8 e 0.19; sul contesto di rinvenimento di questi due frustuli, simili fra loro ma di pietra diversa (quindi appartenenti a due diversi monumenti) si veda BURANELLI 1991, pp. 190–193. Sulla ricostruzione della base di tripode: COLONNA 1986, pp. 81–87. Fra le scoperte più recenti di iscrizioni lapidarie alto-arcaiche da considerare di probabile destinazione religiosa va citato anche il frustulo dal santuario Monte Landro (REE 77, 39), di restituzione pressoché impossibile (la stessa natura dell'oggetto al quale appartiene il frammento lapideo è difficilmente comprensibile).

14 ETPo 4.3 (lettura corretta in REE 78, 37), da Populonia, necropoli di S. Cerbone (quindi da riferire a un luogo di culto funerario). Gli esemplari volsiniesi sono: CIE 4919 = ETVs 4.10; CIE 4920 = ETVs 4.11; ETVs 4.2 (Orvieto); CIE 5168 = ETVs 4.13; CIE 5169 = ETVs 4.14 (Bolsena); CIE 5195 = ET Vs 3.6 (Bagnoregio; cfr. REE 75, 83); ETVs 4.1 (Civita di Arlena).

15 ETVs 3.4 (Belvedere); ETVs 3.5 + 4.4 (S. Leonardo); REE 74, 52–53, 140; REE 75, 57 (Campo della Fiera).

16 Poggio Colla: REE 75, 3 (con proposta di correzione di lettura in REE 78, 31, non risolutiva); Monte Acuto Ragazza: ET Fe 3.3; Corciano: ET Pe 3.2.

17 Per esempio: ET Cr 3.60 (blocco dall'area urbana di Cerveteri; il verbo *turce* assicura una destinazione sacra); CIE 6319 = ET Cr 3.26 (da

talvolta solo in via ipotetica, dal momento che è difficile immaginare una destinazione diversa da quella religiosa per testi provenienti da contesti non funerari, che, nonostante le condizioni spesso disperatamente frammentarie, possono ricostruirsi certamente come non brevi e di particolare complessità compositiva¹⁸. Queste iscrizioni sono indubbiamente fra le più elusive, dal momento che le loro condizioni di conservazione sono spesso problematiche. In qualche caso, è probabile che i blocchi o le lastre avessero la funzione di delimitare aree sacre¹⁹; in altri, invece, ogni restituzione dell'aspetto monumentale resta impossibile. Poiché la pietra è tradizionalmente supporto preferito per l'epigrafia religiosa latina, non è escluso che almeno alcuni di questi documenti possano essere il risultato di una tardiva interferenza della cultura epigrafica romana: un'interferenza che, peraltro, dovette coinvolgere il solo aspetto materiale delle iscrizioni, dal momento che il contenuto testuale, lì dove sufficientemente conservato, si richiama costantemente a formulari etruschi.

Le conclusioni di questa disamina, necessariamente molto rapida dal momento che poco può aggiungersi a quanto già dettagliatamente discusso da altri²⁰, portano a vedere la nascita delle forme classiche dell'epigrafia sacra etrusca sullo scorcio del VI secolo come il risultato di un processo che si è sviluppato in parallelo con la definizione di tutto l'insieme delle espressioni materiali del culto (a partire dalla stessa architettura templare).

Il fatto storicamente interessante è che le forme di cultura epigrafica che emergono da questa lunga elaborazione sono sorprendentemente unitarie, e superano completamente le esperienze pionieristiche del secolo precedente; questo aspetto si pone in contrasto con molte delle serie epigrafiche più sviluppate, che restituiscono invece differenze di comportamento fra città e città. Tutto ciò che caratterizza gli aspetti materiali, archeologicamente percepibili, della religione etrusca, a partire dalla fase tardo-arcaica, sembra quindi l'esito di uno sviluppo che ha portato alla nascita di forme largamente condivise, che costituiscono forse l'unico aspetto culturale che si può definire come globalmente "etrusco"; le iscrizioni di destinazione sacra non sono altro che una parte di questo fenomeno. In un panorama così ostentatamente unitario, spicca l'originalità della sola Volsinii, un'originalità che sopravvisse anche al trasferimento della città dopo il 264 a.C., e che trova forse la sua motivazione principale nella presenza proprio nel territorio volsiniese di quel *fanum Voltumnae* che, in quanto santuario condiviso dall'intero *nomen Etruscum*, dovette avere anche un ruolo di centro (forse non unico, ma certamente prestigioso) di elaborazione normativa, liturgica e rituale.

Enrico Benelli

Consiglio Nazionale delle Ricerche –
Istituto di Studi sul Mediterraneo Antico
< enr.benelli@gmail.com >

S. Marinella – *Castrum Novum*, circostanze di rinvenimento sconosciute; contiene elementi del lessico sacro); *ET* Vs 4.8 (dalla città di Bolsena; testo certamente sacro); *CIE* 4082 = *ET* Pe 4.1 (da Perugia, rinvenuto in reimpiego; testo certamente sacro); *ET* Vc 4.6 da Vulci (lastra appartenente a una muratura e contenente un teonimo, dall'area urbana di Vulci; per la provenienza cfr. BURANELLI 1991, p. 265); *CIE* 5167 + 5185 = *ET* Vs 0.23 + 4.15 (blocco rinvenuto in due parti separate, entrambe in reimpiego, da Bolsena; per la ricongiunzione cfr. MAGGIANI 2014); *REE* 76, 2 (lastra di marmo di Campiglia, da Populonia, scavi dell'acropoli; *editio princeps* in BENELLI 2015).

18 È il caso, per fare alcuni esempi, dei frammenti di grande iscrizione di S. Quirico d'Orcia (*ET* AS 4.5, contenente forse elementi di lessico sacro), del blocco

da S. Marinella (*CIE* 6309 = *ET* Cr 8.1, con una serie di verbi che fanno immaginare un contenuto prescrittivo), e, con maggiori difficoltà esegetiche, del blocco di S. Anna in Camprena (MAGGIANI 1988, pp. 177–183, manca in *ET*) e dei frustuli, di interpretazione quasi disperata, di Pienza (*CIE* 1098 = *ET* AS 0.4) e di Monterado (*CIE* 5197 = *ET* Vs 0.26).

19 È questo certamente il caso di *ET* Pe 8.2–8.3, da Bettona, e, forse, di *ET* Pe 0.6 (dalla necropoli di Bettona, con teonimo al genitivo: confine di area sacra?) e di *ET* Ta 3.13 (dalla Civita di Tarquinia; lastra con teonimi al genitivo). Un possibile precedente arcaico potrebbe essere *ET* Ta 4.3 (dalla necropoli dei Monterozzi di Tarquinia, blocco con iscrizione *merua*: tutto dipende se si accetta l'identificazione del lessema con una forma del teonimo *menerva*).

20 MARAS 2009, soprattutto pp. 47–211.

Bibliografia

BENELLI 2005

BENELLI (E.) – “Alle origini dell’epigrafia cerite”, in: *Dinamiche di sviluppo delle città dell’Etruria meridionale. Atti del XXIII Convegno di Studi Etruschi ed Italici (Roma, S. Severa, Tarquinia, Tuscania, Montalto di Castro, Viterbo 2001)*, Pisa/Roma, 2005, pp. 205–207.

BENELLI 2015

BENELLI (E.) – “Un *titulus Populoniensis* dal saggio XXV”, in: V. DI COLA, F. PITZALIS (a cura di) – *Materiali per Populonia, 11*, Pisa, 2015, pp. 189–207.

BURANELLI 1991

BURANELLI (F.) – *Gli scavi a Vulci della società Vincenzo Campanari – Governo Pontificio (1835–1837)*, Roma, 1991.

CAGIANELLI 2002

CAGIANELLI (C.) – “Bronzi etruschi a figura umana da Perugia e dal suo territorio nella letteratura antiquaria”, *Annali della Fondazione per il Museo “Claudio Faina”*, 9, 2002, pp. 321–341.

COLONNA 1986

COLONNA (G.) – “Novità sui culti di Pyrgi”, *RPAA*, 57, 1984–1985 [1986], pp. 56–88.

COLONNA 1998

COLONNA (G.) – “*Volsinio capto*. Sulle tracce dei donarii asportati da Orvieto nel 264 a.C.”, in: *Mélanges de droit romain et d’histoire ancienne. Hommage à la mémoire d’André Magdelain*, Paris, 1998, pp. 109–122.

COLONNA 2003a

COLONNA (G.) – “Ravenna o Perugia? A proposito della provenienza del Marte Corazzi a Leida”, *ArchClass*, 54, 2003, pp. 443–449.

COLONNA 2003b

COLONNA (G.) – “L’Adriatico tra VIII e inizio V secolo a.C. con particolare riguardo al ruolo di Adria”, in: F. LENZI (a cura di) – *L’archeologia dell’Adriatico dalla preistoria al medioevo. Atti del convegno, Ravenna 2001*, Bologna, 2003, pp. 146–175.

COLONNA 2007

COLONNA (G.) – “Il cippo di Tragliatella (e questioni connesse)”, *SE*, 71, 2005 [2007], pp. 83–109.

ET

MEISER (G.) – *Etruskische Texte, Editio minor*, Hamburg, 2014

GOVI 2015

GOVI (E.) – “Una nuova iscrizione dal tempio urbano di *Tinia* a Marzabotto”, *SE*, 77, 2014 [2015], pp. 109–147.

MAGGIANI 1988

MAGGIANI (A.) – “*Cilnium genus*. La documentazione epigrafica etrusca”, *SE*, 54, 1986 [1988], pp. 171–196.

MAGGIANI 2014

MAGGIANI (A.) – “Aruspici etruschi a Bolsena”, *SE*, 76, 2010–2013 [2014], pp. 183–198.

MAGGIANI 2016

MAGGIANI (A.) – “The Vicchio stele: the inscription”, *EtrStud*, 19, 2016, pp. 220–224.

MARAS 2009

MARAS (D. F.) – *Il dono votivo. Gli dei e il sacro nelle iscrizioni etrusche di culto*, Pisa/Roma, 2009.

MARAS 2012

MARAS (D. F.) – “Interferenza e concorrenza di modelli alfabetici e sistemi scrittori nell’Etruria arcaica”, *MEFRA*, 124, 2012, pp. 331–344.

MARAS 2016

MARAS (D. F.) – “Storie di dono: l’oggetto parlante si racconta”, in: M.-L. HAACK (éd.) – *L’écriture et l’espace de la mort. Épigraphe et nécropoles à l’époque préromaine*, Rome, 2016, pp. 239–251.

MASSARELLI 2014

MASSARELLI (R.) – *I testi etruschi su piombo*, Pisa/Roma, 2014.

REE

Rivista di Epigrafia Etrusca, *SE*.

ADDENDUM: Nelle more della stampa la situazione documentaria si è modificata in modo rilevante, soprattutto a seguito della pubblicazione del materiale epigrafico proveniente dal santuario pompeiano di Fondo Iozzino. A questo si aggiungono nuovi studi su

Veio, e l’*editio princeps* della stele da Poggio Colla. Non potendo apportare modifiche al testo in prime bozze, non si può dar conto in questa sede né delle novità né della relativa bibliografia; pertanto, si dovrà tornare sull’argomento in un successivo contributo.

HUGO BLANCHET

Graphie, syntaxe et théonymie des *pocola deorum*

Les *pocola deorum* constituent une série d'objets en céramique d'Italie centrale, datés du III^{ème} siècle avant J.-C., et caractérisés, à l'exception de quelques variations que nous étudierons également, par la présence d'une inscription constituée d'un théonyme au génitif suivi du nom *pocolo(m)*. La cohérence des particularités graphiques de ces inscriptions, certes en partie imputables à leur caractère cursif, semble cependant attester un latin non standard, du moins par rapport au latin de Rome de la même époque, lequel reste cependant difficile à reconstituer au vu du faible nombre d'inscriptions, essentiellement monumentales. De même, l'emploi du génitif avec des théonymes n'est pas commun dans le monde romain et pose tant la question de l'origine de ces *pocola* que de l'usage propre de ces objets. Nous étudierons notamment ici la cohérence de la série par l'analyse des caractéristiques graphiques et phonétiques et du corpus de théonymes. La série est constituée du corpus suivant, comprenant 30 inscriptions, dont certaines fragmentaires, pour un total de 17 théonymes :

Aemilia : **Ariminum** : [---]erus poclom (CIL I², 2885, frag.) ; [---]ai pocol[om] (CIL I², 2886, frag.) ; [---]poc[olom] (CIL I², 2887, frag.) ; **Apulia et Calabria** : **Hydruntum** : Fortunai pocolo (CIL I², 443, œnochoé) ; **Etruria** : **Blera** : (V)oluptates pocolom (AE 2012, 497, coupe) ; **Caere** : [Mer]cri pocolo (CIL I², 2884a, frag.) ; Venere[s pocolom] (CIL I², 2495, frag.) ; **neθu{i}nsl** : **sipaz** (ET², Cr 3.61, œnochoé) ; **Clusium** : Aisclapi poco{co}-lom (CIL I², 440, coupe) ; **Cosa** : [---]poco[lom]

(CIL I², 2887a, frag.) ; **Horta** : Coira pocolo (CIL I², 442, coupe) ; **Lavernai pocolom** (CIL I², 446, coupe) ; **Salutes pocolom** (CIL I², 450, coupe) ; **Norchia** : [---]es pocolo (CIL I², 2884b, frag.) ; **Tarquinia** : Menervai pocolom (CIL I², 447, œnochoé) ; **Veneres pocolom** (CIL I², 451, œnochoé) ; **Vulci** : Volcani pocolom (CIL I², 453, coupe) ; **Aecetiai pocolom** (CIL I², 439, coupe) ; **Iunone{ne}s pocolom** (CIL I², 444, coupe) ; **Keri pocolom** (CIL I², 445, coupe) ; **Latium et Campania** : **Lanuvium** : Vestai pocolom (CIL I², 452, œnochoé) ; **Vesta pocolo** (AE 1895, 76) ; **Signia** : [---] Veli Au[---] // [---]ni po[colom] (AE 2002, 304, frag.) ; **Roma** : Me[---] (CIL I², 448, frag.) ; **Samnium** : **Carsioli** : Vestai pocolom (CIL I², 2884, œnochoé) ; **Nursia** : [Vol]cani pocolo ; [Me]rcuri pocolom (CORDELLA & CRINITI 2014, frag.) ; **Teate Marrucinatorum** : Cucordia pocolo (CIL I², 2883, œnochoé) ; **Provincia incerta** : Belolai pocolom (CIL I², 441, coupe) ; **Saeturni pocolom** (CIL I², 449, œnochoé).

Origines

Le principal type des *pocola deorum* prend la forme d'une coupelle en céramique à vernis noir, généralement peinte d'un décor polychrome figuratif bordé de motifs floraux. L'inscription, en peinture blanche ou jaune, figure entre le décor central et la bordure. Ces caractéristiques semblent rattacher la série des *pocola deorum* à la production d'un atelier romain, ou des

environs de Rome, qualifié d'« Atelier des petites estampilles¹ » : ces objets inscrits s'insèrent ainsi dans la série plus générale dite des *pocola* dont le reste est anépigraphe².

Les inscriptions étant peintes au moment du modelage avant cuisson, il semble donc qu'une partie de la production des *pocola* ait été sélectionnée à des fins spécifiques pour y peindre l'inscription. Il existe également un autre type de *pocola* *deorum* qui prend la forme de petites œnochoés de 7 à 8 cm. Les deux types d'objets peuvent porter une inscription du type qui nous concerne.

La mode de ces objets semble avoir connu une large diffusion en Italie centrale et notamment en Etrurie : il existait même peut-être une filiale étrusque de l'atelier des petites estampilles, au vu de la découverte d'une œnochoé semblable au groupe des *pocola* mais portant une inscription en étrusque³. En outre, ces œnochoés renvoient à d'autres modèles plus anciens⁴.

L'emploi du même mot pour deux types différents de contenant, le premier une coupe à boire, le deuxième une cruche servant à verser, indique que la désignation *pocolom* renvoie donc bien à un contexte d'usage plus large et non à la forme spécifique. Il faut envisager une évolution sémantique d'un terme que son étymologie rattache *a priori* à l'action de boire. Il peut s'agir en effet d'un nom d'instrument en **-tlo*⁵ sur la racine **peh₃*⁶ « boire », it. com. **pō-tlo* « objet pour boire », qui donne régulièrement v. lat. *pōclom* (attestée épigraphiquement en *CIL* I², 2885) > *pōcolom* avec *-o* d'anaptyxe, lat. classique *pōcūlum*. Le terme ne semble pas avoir de correspondance sabellique attestée, ce

qui n'exclut cependant pas une origine italique commune.

Le terme **pōtlom* « vase à boire » est vraisemblablement attesté par un emprunt étrusque sous la forme du diminutif **putlumza**⁷, que l'on retrouve gravé sur une œnochoé de Tarquinia du IV^{ème} siècle av. J.-C., d'un modèle cependant bien différent de celui des *pocola*⁸ et portant précisément l'inscription **mnev : putlumza**. La forme **mnev** pourrait être l'abréviation d'un théonyme, en l'occurrence **men(e)rva**, « Minerve », par ailleurs attestée sur un *pocolom* de Tarquinia en *CIL* I², 447.

Cette découverte soulève toutefois certaines questions aussi bien quant à l'origine du terme que de la mode des *pocola*.

S'il s'agit d'un emprunt étrusque au latin, on attendrait la manifestation du passage du groupe [tl] à [kl] qui aurait été effectif à l'époque de l'italique commun⁹. La forme **putlum* que présuppose le diminutif ne serait donc pas la forme attendue pour un emprunt depuis le latin. Cependant, présupposer un emprunt directement à l'italique commun est chronologiquement peu vraisemblable. Hadas-Lebel¹⁰ rappelle une hypothèse que Helmut Rix avait formulée, à savoir un emprunt au grec **πῶτλον*, non attesté, mais qui expliquerait la conservation de [tl] ; il rappelle également l'idée de Prosdociami¹¹ qui suggère une rétroformation [kl] > [tl] cependant non démontrable. Finalement, pour Hadas-Lebel, il s'agit bel et bien d'un emprunt au latin car, quoique le passage [tl] > [kl] remonte à l'italique commun, il a pu se faire dans toutes les langues italiques à des périodes différentes. Il s'agirait alors d'un emprunt, certes ancien, mais à situer

1 MOREL 1969.

2 MOREL 1969, p. 110 : le célèbre plat aux éléphants de Capena fournit un *terminus post quem* vraisemblable, la première attestation d'éléphants sur le sol italien datant de la guerre contre Pyrrhus à partir de 280 av. J.-C.

3 Voir *infra*.

4 Voir par exemple le groupe de Hesse (BEAZLEY 1947) en Etrurie méridionale au IV^{ème} siècle av. J.-C., lui-même inspiré de la céramique de Gnathia en Apulie (BERNARDINI 1961), qui a dû avoir une

influence sur la production de l'atelier des petites estampilles.

5 LEJEUNE 1972 ; OLSEN 2010.

6 *LIV*², p. 462.

7 MEISER 1998, p. 123.

8 Voir HADAS-LEBEL 2009, image en annexe. Il s'agit d'une cruche à col long à vernis noir, décorée de palmettes.

9 MEISER 1998, p. 123.

10 HADAS-LEBEL 2009, p. 276.

11 PROSDOCIMI 1979, p. 161.

au cours du I^{er} millénaire, à une époque où le latin ou l'un de ses dialectes conservait encore ce groupe¹².

L'œnochoé **putlumza**, qui n'est pas un vase à boire, étant datée de la fin du IV^{ème} siècle, on peut envisager que les Étrusques aient pu être précurseurs dans l'emploi du terme **potlom* « vase à boire » comme désignation plus générale, avec le terme **putlumza**, d'un vase à vocation rituelle inspiré de pratiques grecques, en l'occurrence les *grammatika ekpômata*, également de la fin du IV^{ème} siècle av. J.-C., coupes à vin portant des noms de dieux et d'abstractions personnifiées au génitif, et parfois au nominatif¹³. Ainsi, à l'imitation des Étrusques, les Latins auraient pu ensuite réinjecter ce nouveau sémantisme dans le terme *pocolom*, qui ne désignerait plus uniquement, de fait, un vase à boire, mais plus généralement un objet rituel, par exemple destiné à des libations, d'où les différentes formes des *pocola*. Ainsi cette mode probablement grecque serait passée aux Étrusques pour être ensuite récupérée par les Latins.

Cependant, selon Hadas-Lebel, l'hypothèse d'une influence inverse est possible : le **putlumza** étrusque, quoique l'objet soit archéologiquement plus ancien, a pu être reconverti *a posteriori* par imitation de la mode des *pocola*. Quoique les *pocola* latins aient pu être imités en tout cas formellement de l'art étrusque et *a fortiori* grec, leur usage comme objet rituel peut être proprement latin (et influencé directement par des usages grecs), puis s'être diffusé en Étrurie par la suite. L'inscription du **putlumza**, consistant en un *graffito post cocturam*, doit ainsi être postérieure à la fabrication de l'œnochoé et marquer une reconversion de l'objet en question, qui cependant par divers aspects, notamment la taille, la forme, l'absence de peinture, l'inscription non mise en

évidence mais située sous l'objet, ne ressemble pas aux œnochoés des *pocola*.

En outre, il semble qu'en Etrurie même on ait connu une production de *pocola* à proprement parler comme le suggère la découverte d'un *pocolom* originaire de Caere¹⁴, portant une inscription en étrusque, non gravée mais peinte, sur le modèle des autres *pocola* : **neθu{i}nsl : sipaz** (ET², Cr 3.61. Pour la graphie <ui>, voir *infra*) avec le théonyme de Nethuns également au génitif et l'hapax **sipaz**, qu'il est tentant de voir comme un correspondant fonctionnel de *pocolom*. Il s'agit d'une œnochoé de 6,5 cm, semblable aux œnochoés de la série des *pocola* latins. Il reste envisageable que l'objet soit tout de même de production latine et réponde aux demandes spécifiques d'un commanditaire étrusque. La plus ancienne attestation d'un temple de Neptune à Rome remonte certes à 207 av. J.-C.¹⁵, soit plusieurs décennies après la production supposée des *pocola*, mais l'on connaît l'antiquité des *Neptunalia* à Rome, qui doivent trouver leur origine dans le débordement mythique du lac Albain de 393 av. J.-C.¹⁶, et la participation du dieu au lectisterne de 399 av. J.-C.¹⁷.

Dans tous les cas, quelle que soit l'origine de la mode des *pocola*, les inscriptions font vraisemblablement apparaître un latin rédigé par un ou des scribes qui ne sont pas nécessairement latins, en présentant par exemple des innovations graphiques, voire des singularités phonétiques, en regard des inscriptions romaines contemporaines.

Graphie et phonétique

Quoique l'on soit dans un contexte d'écriture cursive, la langue des *pocola* présente des caractères communs aux inscriptions romaines

12 Une autre possibilité serait de partir d'un dérivé en **-lo-* d'après le nom d'action **péh₃-tu-*, lat. *pōtūs*, *-ūs*, m. « action de boire » (cf. lat. *pōtilis* « potable », *pōtilentus* « bon à boire »). Ainsi d'après l'it. com. **pōtu-lom*, on obtiendrait par exemple en ombrien une forme syncopée **pūt(ə)lom* source de l'emprunt étrusque **putlum** où le groupe [tl] serait en tout cas le produit d'une syncope 'récente'.

13 Ainsi dans la céramique corinthienne Διονύσου, Ὑγείας, etc. Voir pour les attestations EDWARDS 1975, p. 78, et pour les pratiques PICARD 1910 et 1913.

14 Voir HADAS-LEBEL 2009, p. 281, image en annexe, et CIFFARELLI *et al.*, 2002–2003, p. 281.

15 DIO CASS. 17, 57, 60.

16 DUMÉZIL 1974², p. 393.

17 Voir *infra*.

monumentales du IV^{ème} siècle tels que la chute de [n] devant consonne, ainsi *Cucordia*, en regard de *cosol*, *cesor*¹⁸ (*CIL* I², 8 : tombeau de Lucius Cornelius Scipio, consul en 259 av. J.-C.¹⁹), des diphtongues non réduites : on trouve notamment des formes de génitif de thème en -a en -ai²⁰ (d'ailleurs la plus ancienne attestation du génitif en -ai²¹), à côté de *aidilis* (*CIL* I², 9) et *Gnaivod* (*CIL* I², 7, tombeau de Lucius Cornelius Scipio Barbatus, mort vers 280 av. J.-C.²²). L'alphabet employé est proche de celui du tombeau des Scipions contemporain, mais le <a> à barrette inclinée est systématique, tandis que <e> à barrettes horizontales inclinées (*CIL* I², 441) alterne avec <e> cursif à hastes verticales parallèles (ainsi *CIL* I², 2885 *supra*). Noter également la présence du caractère <k> présent dans les alphabets sabelliques, dérivé du kappa grec (*CIL* I², 445 : *Keri pocolom*. Voir *infra*) et plus rare dans l'alphabet latin où le gamma des alphabets grecs occidentaux, qui a donné le <c>, est plus couramment utilisé pour, originellement, noter indifféremment [k] et [g] avant l'invention du <g>.

Particularités des pocola

L'inscription vraisemblablement dédiée à la déesse Bellona (*CIL* I², 441) présente des caractéristiques graphiques qui sortent du seul

champ alphabétique, notamment la confusion entre [l] et [n] ; l'absence de gémiation du premier [l] étant attendue²³. Il peut s'agir d'une erreur de gravure, mais plus vraisemblablement, soit d'une graphie réellement phonétique, témoin d'une assimilation progressive²⁴, soit d'une confusion dialectale des dentales [n] et [l] (et [d]) que l'on retrouve en Italie du Sud au croisement des mondes osque et grec ; cf : grec νόμφη, osque **diumpa-**, lat. *lumpa*²⁵. Le théonyme présente également la graphie , alors qu'on a encore <dv> un siècle plus tard dans le *Senatus consultum de Bacchanalibus* (*CIL* I², 581 : *apud aedem Duelonai*) : dans le contexte du *Senatus consultum*, il s'agit cependant d'un archaïsme²⁶, présent également dans *duonorum* (= *bonorum*) en *CIL* I², 9, aussi dans un contexte d'inscription officielle²⁷. Cependant, [d] > [b] a bien dû intervenir au milieu du III^{ème} siècle, le *pocolom* constituant précisément la première attestation.

Le *pocolom* de la déesse Concordia (*CIL* I², 2883 : *Cucordia pocolo*) présente la seule occurrence dans la série d'un [o] noté <v> : faut-il y voir la notation d'un possible phénomène de nasalisation de la voyelle devant [n] non noté²⁸? On trouve également deux occurrences de dittographies²⁹ : *CIL* I², 444 : *Iunone{ne}s pocolom* et *CIL* I², 440 : *Aisclapi poco{co}lom*, qui renforcent l'impression de cohérence de la série en mettant en évidence une tendance possible d'un même scribe.

18 Cependant, il s'agit d'un contexte phonétique différent où [n] précédait la sifflante [s].

19 WACHTER 1987, p. 302.

20 Cependant, il est plus probable que ce génitif ne soit originellement pas une diphtongue, mais un groupe -āī, fondé sur une recaractérisation par le -ī de génitif des thèmes en -o. Voir *infra* pour la question du processus de diphtongaison de cette désinence.

21 BAKKUM 2009, p. 120.

22 WACHTER 1987, p. 307.

23 Voir WACHTER 1987, p. 486.

24 Assimilation qui n'est cependant pas attestée ailleurs (WACHTER 1987, p. 467).

25 Voir ERNOUT-MEILLET 1959⁴, p. 374. Il faut vraisemblablement partir du grec νόμφη, emprunté

par les locuteurs de l'osque sous la forme **dumpā* (le graphème <ϕ> notant plutôt une consonne sonore bilabiale en position intérieure) qui a dû atteindre l'aire latine avec passage de v. lat. [d] à [l], d'où *lumpa* (Pompéi : *CIL* IV, 815, 5605, 5627, 5628), et que l'on retrouve dans la Table d'Agnone (CRAWFORD 2011, TERTENTVM 34), sous la forme du datif pluriel **diumpaís** avec palatalisation devant [u]. Comparer avec les couples *lingua* / *dingua*, *lacruma* / *dacruma* et leurs variantes orthographiques.

26 MEISER 1998, p. 111.

27 WACHTER 1987, p. 467.

28 *Ibid.*

29 WACHTER 1987, p. 466.

La question du génitif en A, et la graphie des voyelles longues

À côté des théonymes féminins au génitif en *-ai*, on a également une série de désinences en *-a* pour certaines inscriptions, ainsi *Vesta*, *Coira*, *Cucordia*.

La première hypothèse pourrait être d'envisager ces formes en *-a* comme une évolution phonétique du génitif en *-as*, avec un affaiblissement progressif du [s] peut-être devenu un souffle aspiré non noté, ce qui expliquerait la nécessité précisément à cette époque d'une recaractérisation du génitif des noms en *-a* à l'aune du génitif des thèmes en *-o*, d'où la concomitance des formes en *-a* et en *-ai* attestées dans les *pocola*. On retrouve ce génitif essentiellement à date haute, par exemple sur l'urne de Tita Vendia, datée de 620–600 av. J.-C. (*AE* 1954, 219 : *eco urna tita vendias mamar[cos m]ed vhe[ced]*), ou dans l'inscription *manias* (*CIL* I², 2917, V^{ème} siècle av. J.-C.³⁰).

La cohérence de la série quant aux désinences utilisées³¹ suggère cependant plutôt une désinence unique également pour les thèmes en *-a*. Tous les autres exemples de la série étant bien en *-ai*, et *-as* n'étant attesté dans aucune inscription contemporaine, on pourrait envisager, à partir de la recaractérisation en *-ī* à l'imitation du génitif des noms thématiques, un groupe [ā:ī]³². Ce groupe se diphtonguerait ensuite en [ai], ladite diphtongue connaissant un processus précoce de monophthongaison en [ae] (> [ē] / [ā]³³), déjà effective à l'époque des premières attestations de ce génitif recaractérisé. La graphie <a> serait

alors une innovation qui servirait à noter le passage de [āī] à [ae] > [ē] / [ā], dans le cadre de la monophthongaison de la diphtongue [āī], qui serait donc dialectalement plus avancée qu'à Rome même et occasionnerait des flottements dans la graphie, dans un contexte plus général d'hésitation entre *-ai* et *-a*.

En effet, ce phénomène de graphie <a> pour <æ> / <a> est probablement attesté dans les datifs singuliers en *-a*³⁴ ; ainsi Wachter³⁵ suggère que le datif en *-ae* < **-āi* ait pu s'écrire <a>³⁶, mais dans un contexte phonétique différent, au vu de l'ancienneté de la désinence de datif par rapport à celle de génitif en *-ai* qui est une recaractérisation récente³⁷.

Cependant, si <a> pouvait bel et bien servir à noter [æ], alors le digramme <æ> / <ai> devenait disponible pour noter le phonème [ā]³⁸, ce qui expliquerait la forme *Saeturni* = *Sāturni*. L'exemple de *Saeturni* rend possible une interprétation différente d'un autre théonyme de la série : *Aecetia*, qui ne serait alors pas une variation de *Aequitās*, comme on le propose traditionnellement, mais une attestation de la déesse sabellique Angitia³⁹, soit *A(n)gitai*, avec comme dans le cas de *Cucordia*, la nasale non notée⁴⁰ et, de fait, une notation particulière de la voyelle précédant ladite nasale : <æ> pour <a>. La graphie <c> est de plus toujours d'usage à cette époque pour noter [g]⁴¹.

L'utilisation de <æ> pour noter <a> et réciproquement serait en tout cas corroborée par une série de mots latins empruntés : ainsi *scaena*, et *scaeptrum* d'après le grec dorien σκάῖνᾱ et

30 MEISER 1998, p. 130, citant WACHTER 1987, p. 94.

31 *-i* pour les thèmes en *-o-* et *-io-*, *-es* pour les thèmes consonantiques et sigmatiques, à l'exception de l'inscription fragmentaire *CIL* I², 2885 : *[---]erus poclom*, qui peut provenir d'un atelier différent, en l'occurrence celui d'Ariminum : voir MINAK 2006.

32 MEISER 1998, p. 132.

33 MEISER 1998, p. 61 et p. 86. Cette monophthongaison, connue dans les langues sabelliques peut précisément être un phénomène aréal ; voir également VINE 1993, p. 150.

34 Voir sur le sujet l'étude de NIETO BALLESTER 1993.

35 WACHTER 1987, p. 483 et p. 485–486.

36 Cf. également le datif pluriel en *-as* des *devas corniscas* ; BAKKUM 2009, p. 120.

37 MEISER 1998, p. 132.

38 *Aisclapi*, sans l'anaptyxe de *Æsculāpius*, provenant sans doute directement du dorien argien d'Epidaure (WACHTER 1987) Αἰσκληπιός plutôt que de la forme attique Ἀσκληπιός.

39 Voir *infra*. Ce rapprochement a par exemple déjà été noté chez WACHTER 1987, p. 467 ; il est également relevé par Pierre Flobert dans le rapport de l'année 1990–1991 de philologie latine du livret 7 d'*École pratique des hautes études. 4e section, sciences historiques et philologiques*, 1995.

40 WACHTER 1987, p. 467.

41 *Ibid.*

σκαῖπρον⁴²; *paelex* (avec ses variantes *pellex* et *pēlex*) d'après παλλακή et, inversement, *crāpūla*, d'après κραιπάλη.

On a par ailleurs d'autres inscriptions qui témoignent vraisemblablement de cette pratique graphique : ainsi <a> pour <æ> dans *prator*, *CIL* I², 3292a : *Menervē L. Rutilacius // M. f. prator is[---]* ; cette inscription, datée de la fin du III^{ème} siècle av. J.-C. ou du début du II^{ème} siècle⁴³ a été retrouvée à Hadria. On trouve dans la même inscription un datif en -ae noté <e> dans *Menervē*, qui nous renseigne peut-être sur la différence de prononciation entre [ae] intermédiaire et [ae] final⁴⁴. On peut citer également, dans l'inscription marse *CIL* I², 5 : *Caso Cantovio/s Aprufclano cei/p(ed) apur finem (e) / Calicom en ur/bid Casontoni a / socieque dono/m atolero Actia / pro l[ecio]nibus Mar/tses⁴⁵*, la présence du *praenomen* *Caso*, qui peut être une variante graphique pour *Caeso*, -ōnis, m. Cette variation semble se confirmer dans le nom de la *gens* *Caesonia* dérivé de ce *praenomen* : ainsi, non loin du pays marse, *Mulnius / Casonius* (*CIL* X, 8059, Trebula Mutuesca) ; voir aussi *Casonius Casoniae uxori dulcissime* (*CIL* XI, 6414, Pisaurum), et *Casonia Q(uinti) l(iberta) / Servia*, (*CIL* X, 223), à Puteoli, où est attestée de même la graphie attendue dans une dizaine d'inscriptions, certes d'époque impériale : ainsi *CIL* X, 1687 : *L(ucio) Caesonio L(uci) f(ilio)* etc. De plus, les *Caesonii* sont effectivement présents non loin du *Casonius* de Pisaurum, à Firmum Picenum : *CIL* IX, 5369. Enfin, ces pratiques graphiques pour la notation de voyelles longues ne seraient pas isolées au sein même de la série des *pocola* : la cohérence rédactionnelle du corpus semble précisément renforcée par leur extension à d'autres phonèmes.

Ainsi, si <æ> pouvait servir à noter [ā], on peut se demander si <oi> ne pouvait pas également servir à noter [ō]⁴⁶, ce qui apporterait une nouvelle interprétation du théonyme *Coira* comme *Cōra*, que nous discuterons également (*CIL* I², 442, voir *infra*). De même, dans l'inscription étrusque **neθuinsl : sipaz**, le digramme <ui> pourrait être une notation du [ū]⁴⁷ étymologique de lat. *Neptūnus*, que les Étrusques ont vraisemblablement emprunté par l'intermédiaire d'un ombr. **Neftūno*- > **Nehtūno*-⁴⁸. Cette interprétation irait dans le sens d'une production issue du même atelier ou d'une de ses filières directes.

Ainsi, il semble manifeste que des réalités phonétiques, notamment la tendance à la confusion entre [ae] et [ā], se soient traduites par des innovations permettant d'expliquer une forme comme *Saeturni* par une variante graphique, lesdites innovations aboutissant finalement à un véritable système propre aux pratiques rédactionnelles de la série : l'utilisation, à la manière du grec, de « fausses » diphtongues notant des voyelles longues.

Syntaxe et utilisation

Nous ne développerons pas *in extenso* ici les dimensions archéologiques propres à l'usage de ces objets, en regard des nombreuses études dont nous reprendrons les conclusions. Trois hypothèses sont généralement retenues pour l'utilisation précise des *pocola*, question notamment étudiée chez CIFARELLI *et al.*⁴⁹ en regard de la découverte d'un nouveau *pocolom*

42 Le dictionnaire d'ERNOUT-MEILLET 1959⁴, p. 601 notait déjà que les formes ioniennes-attiques en η ne rendaient pas compte de la graphie *ae* tout en précisant que les formes dialectales en ā ne l'expliquaient pas davantage, à moins de supposer justement une variation graphique <æ> pour <a>.

43 VINE 1993, p. 150.

44 Voir VINE 1993, p. 150–151, qui ajoute au dossier *CIL* I², 1026 : *Cacilia / Ania a(nte) d(iem) K(alendas) Ian(uarias) / Cacilia*.

45 Noter aussi le datif en -a de *Actia* = *Angitia*, de même que la nasale non notée similairement à *Aecetiai*.

46 On peut se demander, comme nous l'avons vu précédemment, si la notation <v> dans *Cucordia* ne reflète pas également une innovation de ce genre, comme la notation d'un [ō] d'aperture différente, à l'aune de la distinction grecque entre [ō] ouvert noté <ω> et [ō] fermé noté <ov>, ou bien une notation de la nasalisation de la voyelle qui justifie de fait l'absence du <n> dans la graphie.

47 Ou une notation de la palatalisation du phonème, qui pourrait avoir lieu en ombrien, quoique probablement pas devant [n] : MEISER 1986, p. 121–121.

48 DE VAAN 2008, p. 406 ; MEISER 1986, p. 178.

49 CIFARELLI *et al.* 2002–2003.

à Signia. Les sites de découverte se répartissant entre contextes funéraire, votif, ou d'habitat, il pourrait s'agir :

- 1) D'objets souvenirs vendus par les temples et emportés par des pèlerins, d'où la dispersion géographique de noms de divinités ayant des sanctuaires attestés à Rome même, les découvertes dans des contextes funéraires, et l'emploi du génitif pour lequel on pourrait envisager un *aedes* sous-entendu au génitif également.
- 2) De vases attribués à des divinités dans des cérémonies de type lectisterne, auquel cas chaque *pocolom* serait bien le vase à boire *propriété* de la divinité, d'où, encore, le génitif. Cette possibilité fonctionne au moins pour une partie du corpus : le lectisterne de 399 av. J.-C. accueillait ainsi, entre autres, Neptune et Mercure⁵⁰ ; celui de 217 av. J.-C. était également marqué par la présence d'un certain nombre de divinités figurant sur les *pocola* : Junon, Neptune, Minerve, Venus, Vulcain, Vesta et Mercure⁵¹.
- 3) De vases effectivement rapportés de sanctuaires mais à but rituel : par exemple pour des libations de vin dédiées à une divinité⁵², ou directement utilisés comme offrandes votives. En ce cas, le génitif pourrait avoir un double sens et manifester, au moins pour un public étrusque, un aspect attributif à l'aune de l'emploi du génitif en étrusque pour marquer le bénéficiaire de l'offrande⁵³. On sait en outre, qu'un des *pocola* issu de l'atelier ou d'une de ses filières, le *pocolom neθuinsl sipaz*, était destiné à un commanditaire étruscophone : l'emploi du génitif doit avoir un écho particulier pour des locuteurs étrusques.

Ainsi la dédicace étrusque *ET² Co. 3.6* :

veliaσ. fanacnal. θuflθaσ²alpan. menaxe. clen. ceχα. tuθineσ. tlenaxeioσ

Suivant Wallace⁵⁴, **alpan** est ici le nom de l'offrande au cas zéro (Nom. /Acc.) suivi d'une forme verbale passive **menaxe** « a été fait » : la mention est précédée de **θuflθaσ**, théonyme de la divinité bénéficiaire au génitif, et **veliaσ. fanacnal**, une formule onomastique correspondant à un commanditaire féminin, également au génitif.

Dans un contexte votif, le génitif pourrait ainsi marquer la divinité bénéficiaire de l'offrande. Dès l'origine du *pocolom*, celui-ci est fabriqué pour le sanctuaire de telle ou telle divinité avec un commanditaire qui emporte ensuite l'objet, peut-être pour des cultes locaux publics ou privés. Il existe vraisemblablement un exemple de *pocolom* latin portant le nom d'un commanditaire retrouvé dans un dépôt votif de Signia⁵⁵, et daté de la première décennie du III^{ème} siècle av. J.-C.⁵⁶, qui porte l'inscription suivante : [---] *Veli Au*[---] // [---]*ni po*[---].

Le premier ensemble *veli au* doit constituer une formule onomastique composé d'un gentilice *Veliu* au génitif, suivi d'un patronyme ou d'un cognomen probablement à comprendre comme *Au[li]*⁵⁷. L'inscription du deuxième fragment doit contenir le terme *po[colo(m)]* accompagné d'un théonyme masculin au génitif tel que *Volcani*, *Sa(e)turni*, ou encore *Neptuni*, attestés dans la série (en étrusque du moins pour le dernier). Ainsi le *pocolom* en question a pu être commandé par un dédicant dans le cadre d'un vœu.

L'analyse du corpus des théonymes permet d'apporter quelques précisions sur les contextes de fabrication des *pocola* ainsi que sur la clientèle concernée.

50 Liv. 5, 13.

51 Liv. 22, 10.

52 Ainsi VARRO, *Ling.* 5, 121 : *Praeterea in poculis erant paterae, ab eo, quod latum Latini ita dicunt, dictae. Hisce etiam nunc in publico convivio antiquitatis retinendae causa, quom magistri fiunt, potio circumfertur; et in sacrificando deis hoc poculo magistratus dat deo vinum.*

53 WALLACE 2008, p. 97.

54 WALLACE 2008, p. 101.

55 Image chez CIFARELLI *et al.*, 2002–2003.

56 Voir CIFARELLI *et al.*, 2002–2003.

57 On trouve par exemple à Rome un *C(aius) Veliu A(uli) f(ilius)*, en *CIL* VI, 28431.

Des sanctuaires romains de cultes anciens

Incontestablement, on trouve d'abord une série de divinités proprement romaines dont le culte ou les sanctuaires sont attestés à date ancienne à Rome. L'on peut se demander si les attestations de *pocola* ne correspondent pas justement, pour une partie du corpus, à la conquête de nouvelles cités ou à la déduction de nouvelles colonies, et donc à l'apparition de marques d'influence romaine, voire de nouveaux sanctuaires correspondant à des cultes romains anciens. Le culte de Vesta est supposé être attesté par la présence d'un temple dès le VII^{ème} siècle, attribué par les auteurs antiques à Numa Pompilius⁵⁸. Le temple aurait été reconstruit à plusieurs reprises sur le même emplacement après diverses destructions. La présence d'un sanctuaire local à Lanuvium, rattaché au sanctuaire romain, semble en tout cas officialisée par Auguste d'après le *Liber Coloniarum*⁵⁹. Cette attestation est certes bien ultérieure, mais elle serait cohérente avec la découverte de deux *pocola* de Vesta à Lanuvium, qui reçoit la *Romana civitas* en 338 av. J.-C.⁶⁰, quoique les caractéristiques fonctionnelles des *pocola* ne les attachent pas nécessairement à des cultes locaux. Le troisième *pocolom* de Vesta, retrouvé à Carsioli, colonie latine⁶¹ des Abruzzes du début du III^{ème} siècle av. J.-C., est daté d'environ 270 av. J.-C. Il s'agit d'une œnochoé qui porte l'inscription sur la base, de la même façon que le *putlumza* étrusque, et à la différence des autres œnochoés de la série qui présentent l'inscription sur la partie supérieure, sous le col.

Le plus ancien autel de Volcanus à Rome, le *Vulcānal*, qui devait se situer à l'ouest du Forum⁶² était également pour les Anciens d'une grande antiquité. Varron⁶³ l'attribue ainsi à Titus Tatius. Un *pocolom* de Volcanus a été retrouvé, parmi un groupe de quatre auquel il a donné son nom de Groupe de Volcanus, dans la ville étrusque de Vulci, vaincue par les Romains en 280 av. J.-C.⁶⁴, un deuxième à Nursia (la restitution [*Vol*]cāni *pocolo* étant fort probable⁶⁵), ville sabine conquise par les Romains au début du III^{ème} siècle av. J.-C. et dont les habitants ont obtenu la citoyenneté (*sine suffragio*) vers 268 av. J.-C.⁶⁶ : la présence de cet objet inscrit en latin doit être un signe précoce de l'influence de modèles romains⁶⁷. On trouve à Nursia un autre *pocolom* incomplet, avec l'inscription [---]rcuri *pocolom* (CORDELLA & CRINITI 2014), qui peut difficilement être dédié à une autre divinité que Mercure, dont le temple est attesté à Rome à partir de 495 av. J.-C.⁶⁸.

Le premier temple de Saturne aurait été construit, selon Tite-Live⁶⁹, sous le consulat de Titus Larcus Flavus et de Quintus Cloelius Siculus, en 498 av. J.-C., achevé en 497 av. J.-C. et consacré par les consuls Aulus Sempronius Atratinus et Marcus Minucius Augurinus. Si d'autres sources apportent des témoignages qui diffèrent sur l'année exacte du début de la construction, le temple doit remonter dans tous les cas à la toute fin du VI^{ème} siècle ou au début du V^{ème}. La date de commémoration de la consécration du temple marque, le 17 décembre, le début des Saturnales : il est également possible qu'il ait précisément été dédié ce jour en fonction de festivités encore plus anciennes et qu'un autel ait existé déjà à son emplacement⁷⁰.

58 Voir COARELLI 2007, p. 84–85.

59 *Lanuvium, muro ductum, colonia deducta a divo Iulio. Ager limitibus Augusteis pro parte est adsignatus militibus veteranis, et pro parte virginum Vestalium lege Augustiana fuit. (Liber Coloniarum, I, p. 235, 4–8).*

60 Liv. 8, 14, 2.

61 RE. 3, 2, col. 1615–1616.

62 COARELLI 1983, p. 164.

63 VARRO. *Ling.* 5, 10, 74.

64 Par le consul Tiberius Coruncanius, cf : CIL I², p. 304 (*fasti triumphales*). Cette victoire romaine sera suivie

de la fondation de la colonie de Cosa en 273 av. J.-C. (PLIN. *Nat.*, 3, 51), où l'on a également retrouvé un *pocolom* (CIL I², 2887a).

65 Voir CORDELLA & CRINITI 2014, p. 105.

66 SISANI 2013.

67 Un dernier *pocolom* de Volcanus à Signia est conjectural mais possible, au vu du caractère fragmentaire de l'inscription étudiée *supra*.

68 Liv. 2, 21.

69 *Ibid.*

70 COARELLI 2007, p. 63–64.

Les cultes de Junon, dont le temple romain est attesté au moins à partir du IV^{ème} siècle selon Tite-Live⁷¹, et de Minerve, qui a dû être honorée vers la Via Curva⁷², trouvent notamment des échos dans le panthéon étrusque qui attestent de leur ancienneté, à travers les figures d'Uni et Menrva. Leurs *pocola* respectifs ont été trouvés en contexte étrusque, à Vulci (*Iunonenes pocolom*, *CIL* I², 444) et Tarquinia (*Menervai pocolom*, *CIL* I², 447) d'où provient également le **putlumza** sans doute dédié à la même divinité. L'antiquité du culte de Minerve est dans tous les cas attestée par son association aux deux autres membres de la triade Capitoline, Junon et Jupiter lors de la consécration du temple de Jupiter Capitolin en 509 av. J.-C. au début de la République⁷³.

Le culte de Fortuna⁷⁴ enfin, quoiqu'il semble plus présent dans le Latium, par exemple à Préneste, qu'à Rome même, remonte selon Plutarque à Ancus Marcius et Servius Tullius. On trouve par exemple un temple à la Fortune des femmes édifié selon Tite-Live⁷⁵ vers 488 av. J.-C. ; cependant, il est notable qu'un nouveau temple dédié à Fortuna semble avoir été consacré à Rome au moment de la fabrication des *pocola*, soit vers 293 av. J.-C.⁷⁶. À l'intérieur de la série, le *pocolom* de Fortuna étonne par son éloignement géographique, l'objet étant supposé avoir été découvert à Hydruntum (Otranto), en Apulie, dont la conquête est certes terminée dès les années 260 av. J.-C. En plus de renvoyer à des cultes anciens, qui semblent se diffuser dans un contexte d'expansion romaine en Italie, une partie du corpus semble toutefois correspondre à l'apparition de nouveaux sanctuaires au tout début du III^{ème} siècle av. J.-C., soit pour des divinités déjà honorées, soit pour de nouveaux cultes.

Nouveaux sanctuaires romains

La production de l'atelier semble se conformer à l'actualité religieuse romaine pour au moins cinq des théonymes, qui connaissent de nouveaux sanctuaires au moment de la production des *pocola*. Le *pocolom* de Concordia est une *œnochoé* découverte à Teate Marrucinorum, capitale des Marrucins⁷⁷, peuple entré dans la zone d'hégémonie romaine à l'issue de la Deuxième Guerre Samnite en 304 av. J.-C.⁷⁸. Concordia est réputée posséder un temple à Rome depuis 367 av. J.-C., voué par Marcus Furius Camillus⁷⁹. Un temple consacré à une abstraction personnifiée peut cependant étonner pour la première moitié du IV^{ème} siècle, la diffusion de cette pratique théonymique⁸⁰, certes attestée chez les Grecs, semblant plutôt concorder chronologiquement avec la production des *pocola*, le *pocolom* de Concordia, comme celui d'Asclépios, ou, comme nous le verrons ensuite, ceux de Salus et Bellona, peut relever d'une influence grecque, une déesse Ἀφροδίτα étant attestée au moins depuis le V^{ème} siècle av. J.-C., et un culte à Ὁμονομία présent en Grande-Grèce, par exemple à Syracuse dont l'autel a pu servir de modèle à celui de Concordia⁸¹; or un nouvel autel est dédié à cette dernière par Gnaeus Flavius, également en 304 av. J.-C.⁸². Il n'y a pas, en l'occurrence, de lien direct entre les traités signés entre Rome et les Marrucins et l'édification d'un autel à la Concorde, mais la présence du *pocolom* peut indiquer là encore des signes précoces de l'influence romaine, voire la présence de Romains dans une cité qui rejoint la sphère d'influence de l'Urbs à cette époque.

71 Vers 344 av. J.-C. (*RE*. 15, 1, col. 113–119) pour le temple de Junon Moneta, qui a dû être précédé par un temple plus ancien.

72 Cf. *CIL* I², 460 : [Me]nerva dono de[det].

73 *Liv.* 2, 8.

74 Voir CHAMPEAUX 1987.

75 *Liv.* 2, 40.

76 À noter aussi, la reconstruction d'un temple plus ancien par M. Fulvius Flaccus en 264 av. J.-C., après

la prise de Volsinies (CHAMPEAUX 1987, p. 256, cf. *CIL* I², 2836a).

77 *RE*. 5, A. 1, col. 100–101.

78 *Liv.* 9, 45.

79 *Plut. Cam.* 42, 3 : ὑποσχόμενος ναὸν Ὁμονομίας ἰδρύσειν τῆς ταραχῆς καταστάσης.

80 Voir DUMÉZIL 1974², p. 399.

81 HEISSERER & HODOT 1986.

82 *Liv.* 9, 46.

Salus, dont le *pocolom* a été découvert à Horta en contexte funéraire, possède un premier temple à Rome sur le Quirinal, dont la construction est décidée par Gaius Junius Bubulcus Brutus, qui l'avait promis à la déesse après la bataille de 311 av. J.-C. contre les Samnites, et consacré en 302 av. J.-C. d'après Tite-Live⁸³. Il est intéressant de noter que le théonyme de Ὑγία, assimilée à Salus et dont le culte est reconnu à Rome à partir de 293 av. J.-C., probablement en compagnie d'Asclépios, était déjà présent sur les *grammatika expōmata* au siècle précédent. L'apparition du culte de Salus a pu être liée à l'influence de l'hellénisme.

Sur le *pocolom* de la déesse Bellona, la représentation picturale semble liée au théonyme suivant l'*interpretatio graeca* de la déesse, qui est peut-être présente, de fait, dès l'apparition du culte⁸⁴. Georges Dumézil y reconnaît ainsi une représentation de la déesse Ényo⁸⁵, divinité guerrière associée à Arès⁸⁶. On peut noter cependant que pour les autres *pocola*, il n'y a pas nécessairement adéquation entre la représentation picturale (souvent constituée de motifs d'Éros⁸⁷) et le théonyme inscrit. Le premier temple de Bellona à Rome est voué durant la Troisième Guerre Samnite en 296 av. J.-C., sous le consulat d'Appius Claudius Caecus⁸⁸ et dédié vers 293 av. J.-C.⁸⁹

Au moins deux *pocola* sont dédiés à la déesse Vénus : l'on trouve une œnochoé de Tarquinia (*CIL* I², 451 : *Veneres pocolom*), et un fragment de Caere (*CIL* I², 2495 : *Venere[s pocolom]*), qui présentent tous deux le génitif en *-es* > *-is* des thèmes consonantiques, Vénus étant la personnification d'un neutre sigmatique tel que **uénH-e/os-*, « souhait », d'où it. com. **uén-e/os-* (DE VAAN 2008, p. 663), qui devait aboutir, en latin, à **venus*, *-eris* n. « souhait ». L'on retrouve aussi cette désinence pour Salus (*CIL* I², 450 : *Salutes pocolom*). À cela s'ajoute un autre fragment, qui ne montre que la désinence de ce qui semble également un thème en *-s* : [---]*erus pocolom* (*CIL* I², 2885). La variante du génitif en *-us* (< *-os*) est possible pour le thème de *Venus*, comme l'atteste l'épigraphie (ainsi *CIL* I², 2297, 2536, etc.), mais la forme pourrait également correspondre au génitif de la déesse Cērēs, qui provient également d'un thème sigmatique et montre des formes en *-us* en sus de *-es* > *-is* (ainsi *CIL* I², 677 et 679, à Capoue : *Cererus*), et qui ne semble pas étrangère à la série (voir *infra*).

Le culte de Vénus est probablement italique et ancien et vraisemblablement attesté chez les peuples de langue osque : ainsi selon Crawford⁹⁰, on relève un datif osque *ἔνυς* (< it. com. **uén-es-e*⁹¹) « à Vénus » (POTENTIA 22), et un génitif osque *ἔνυς* « [propriété] de Vénus »

83 Liv. 9, 43.

84 Le théonyme est un dérivé en *-ōna* (issu du suffixe de Hoffmann qui signifie « maître de »), d'après *dūellum*, *-i*, n. « guerre ». Le théonyme a suivi la même évolution phonétique que *dūellum* > *bellum*. (MEISER 1998, p. 111). Bellona n'est pas la guerre personnifiée mais en commande des aspects bien particuliers : son déclenchement et son issue victorieuse. Ainsi un fétial lance devant son temple près du théâtre de Marcellus (COARELLI 1997), à la *Columna Bellica*, la *hasta belli praenuntia* ; ce rituel est toujours effectué à l'époque de Marc-Aurèle, cf. DIO CASS. 71, 33 : ταῦτά τε εἰπὼν, καὶ τὸ δόρυ τὸ αἰματωδες παρὰ τῷ Ἐννεΐῳ ἐς τὸ πολέμιον δὴ χωρίον, ὥς γε καὶ τῶν συγγενομένων αὐτῷ ἦκουσα, ἀκοντίσας ἐξωρμήθη, et c'est dans ce même temple qu'une fois la guerre terminée on délibère de l'attribution des triomphes.

85 La coupe est conservée et visible au musée du Louvre.

86 DUMÉZIL 1974², p. 394–395 : « À en juger par une coupe du III^e siècle, qui porte à la fois l'inscription Belolai pocolom (*CIL*, I², 441) et une tête avec des

serpents dans les cheveux, l'assimilation à la grecque Enyo, que l'Iliade (5, 592) donne pour répondante féminine à Arès, est chose ancienne ».

87 Ainsi pour *Volcanus*, *Kerus*, *Laverna*. Voir MOREL 1969, p. 109. Ces motifs d'Éros sont, pour Morel, à rattacher à l'influence tarentine sur les *pocola*, et, potentiellement, à la présence d'artistes tarentins dans le Latium après la conquête de leur cité en 272 av. J.-C.

88 Cf. : *CIL* XI, 1827 (Étrurie, Arretium) *Appius Claudius / C(ai) f(ilius) Caecus / censor co(n)s(ul) bis dict(ator) interrex III / pr(aetor) II aed(ilis) cur(ulis) II q(uaestor) tr(ibunus) mil(itum) III com(plura) oppida de Samnitibus cepit / Sabinorum et Tuscorum exercitum fudit pacem fieri cum [P]yrrho / rege prohibuit in censura viam / Appiam stravit et aquam in / urbem adduxit aedem Bellonae fecit.*

89 COARELLI 2007, p. 271.

90 CRAWFORD 2011.

91 Un tel datif a pu être originellement la forme pivot aboutissant à la personnification du substantif. Voir BLANCHET 2016 : « On peut imaginer qu'un emploi du

(CAVLONIA 2), en plein Bruttium. Cette dernière inscription semble remonter aussi haut que les années 325–300 av. J.-C. ce qui semble exclure l'hypothèse d'un emprunt au latin⁹². À Rome, le premier temple connu est dédié en 295 av. J.-C. par Quintus Fabius Maximus Gurgus⁹³. Ainsi, quoique le culte ait pu être ancien⁹⁴, on constate un regain certain d'actualité vers le début de la période de production des *pocola*.

Quant au culte d'Asclépios, il s'agit d'un emprunt grec en provenance directe d'Épidaure, après que le sénat romain eut décidé d'y envoyer une délégation en réponse à la « peste » de 293 av. J.-C.⁹⁵ : la construction du temple sur l'île du Tibre doit avoir commencé vers 291 av. J.-C., et il aurait été dédié un 1^{er} janvier⁹⁶ probablement vers 289 av. J.-C. La production des *pocola* semble de fait liée au moins en partie aux sanctuaires et particulièrement à l'apparition de nouveaux sanctuaires à Rome. Pour ce qui est du *pocolom* de la déesse Laverna (CIL I², 446), nous n'avons pas d'attestation de l'apparition du culte ni de date d'édification d'un sanctuaire, qui paraît cependant exister à Rome : ainsi Varron⁹⁷ mentionne la porte Lavernale, nommée ainsi par sa proximité avec l'autel de Laverna, et qui fait partie du mur servien, élevé entre le VI^{ème} et le IV^{ème} siècle av. J.-C.⁹⁸. Quoiqu'une étymologie

latine reste possible⁹⁹, on a pu envisager pour la déesse un emprunt à l'étrusque en rapprochant la forme de celle de l'inscription *ThLE*, 203 : **lari petru lavelnas**¹⁰⁰. De fait, quelques théonymes posent question dans la série, en ce qu'ils ne semblent pas renvoyer à des cultes proprement romains, ou du moins clairement attestés à Rome.

Des divinités non honorées à Rome ?

Si le culte d'Aequitas a effectivement existé, il n'est pas encore attesté à Rome à l'époque des *pocola*, pas plus qu'à Vulci où le *pocolom* a été découvert. Le développement du culte d'Aequitas semble plutôt lié à la propagande impériale¹⁰¹, avec la figure de l'*Aequitas Augusti*. La lecture du théonyme comme celui d'Angitia, qui n'a pas non plus de temple romain, peut traduire une production spécifique pour un public sabellique. Cette possibilité serait corroborée par un deuxième exemple dans la série : le *pocolom* de Kerus, qui présente une graphie avec un kappa, de même que dans les alphabets sabelliques, au lieu du <c> latin.

La source de ce théonyme doit être un thème sigmatique **kérh₁-e/os-* « croissance¹⁰² » d'après

datif de but **uén-es-ei* « pour un vœu / pour l'obtention (divine) de la chose souhaitée » aurait fourni l'amorce d'une réinterprétation en datif d'adresse à un théonyme (« à Vénus »).

92 Pace LEJEUNE 1986, p. 209. Les peuples oscophones possèdent certes une déesse Herentas, qui semble correspondre à la Vénus romaine, mais dans un contexte particulier : celui de l'assimilation à la divinité grecque Aphrodite. Il a dû exister une **Wenos* italique aux fonctions différentes de Vénus-Aphrodite et Herentas-Aphrodite.

93 Liv. 10, 31.

94 Voir SCHILLING 1954.

95 Liv., *Perioch.*, 11.

96 Ov. *Fast.* 1, 288–294.

97 VARRO. *Ling.* 5, 136 : *Sequitur Porta Naevia, quod in nemoribus Naeviis [...] Deinde Rauduscula, quod aerata fuit. [...] Hinc Lavernalis ab ara Lavernae, quod ibi ara eius.*

98 Voir COARELLI 1989.

99 À partir de la racine **leh₂-* « faire campagne, razzier », cf. hitt. *lāhh-* « campagne militaire, voyage », louv. *lahhi(ia)-* « faire campagne, voyager » sur laquelle on formait un thème en -*u-* **leh₂-u* « razzia » d'où gr. *λα(φ)ός* « hommes, armée », virl. *lāech* « guerrier », got. *laun* « récompense », d'après **leh₂-u-no-*, il a pu exister un substantif féminin ou un collectif de type **lou₂ h₂-éh₂-* « prise, butin », source de pré-lat. **lovā* > lat. **lāvā* (MEISER 1998, p. 85) « larcinage, butin » (Cf. également : gr. *ἀπολαύω* « tirer profit », *λεία*, dor. *lāiā* < **lāiā* « butin »), d'où serait tiré le dérivé **lāvāli-* « relatif au larcin » et son doublet **lāvāri-*, dont le nominatif **lāvār* (MEISER 1998, p. 74), avec abrégement du *ā* en finale absolue, serait la source du théonyme **Lāvār-na* > *Lāvērna* « Celle du larcin », d'où « déesse des voleurs ».

100 Il s'agit vraisemblablement d'une formule onomastique, l'objet étant une urne cinéraire prenant la forme d'une cassette de pierre munie d'un couvercle et de quatre pieds. Voir NSA, 1919, p. 90.

101 NOREÑA 2001, p. 157–158.

102 EICHNER 1993, p. 84 ; pace DE VAAN 2008, p. 109–110.

la racine **kérh*₁ « croître » du verbe *crēscō*¹⁰³, d'où procèdent l'animé **kérh*₁-ēs > it. com. **kerēs*¹⁰⁴ « Celle qui fait croître » et le dérivé thématique **kérh*₁-es-o-, it. com. **keres-o-* « l'Accroisseur ». En ombrien, la forme, syncopée en **kerso-* donne le théonyme attesté dans les Tables eugubines *çerf-* / *šerf-* avec graphie <rf> pour [rs] intervocalique issu de syncope. Cette forme doit correspondre au *duonus* (= *bonus*) *Cērus* de Varron¹⁰⁵, que l'on trouve également sous la forme *Cērus Manus* glosée par *Creator Bonus* chez Festus¹⁰⁶. La forme latine, qui a dû connaître la même syncope **keres-o-* > **kerso-* doit passer ensuite à **kerros* avec deux [r] après assimilation¹⁰⁷, ce qui n'exclut pas une notation purement graphique avec un seul [r]. L'origine italique de ces deux divinités, associée ici à la graphie particulière du théonyme *Kerus*, peut indiquer que le *pocolom* a été produit spécifiquement, là encore, à destination d'un public sabellique.

Le *pocolom* de Voluptas (*AE* 2012, 497) constitue la première attestation épigraphique du théonyme. Il y figure une scène de libation avec Éros portant un vase près d'une situle, l'inscription étant située sur le pourtour du médaillon central. En l'occurrence, on peut imaginer un rapport entre le théonyme et la représentation picturale. Aucun culte de Voluptas n'étant connu alors à Rome¹⁰⁸, il doit s'agir ici d'un hellénisme, renvoyant à la déesse grecque Hēdonē, fille d'Éros et de Psyché. Cette correspondance est en tout cas attestée plus tardivement¹⁰⁹ ; la volonté de traduire en latin cette figure divine grecque a pu être la source de la création d'une déesse Voluptas, précisément dans le contexte où commence à apparaître à Rome une série d'abstractions divinisées¹¹⁰, qui

peuvent renvoyer à des modèles grecs, ou qui du moins en subissent l'influence : ainsi Salus et Concordia, etc.

Un dernier *pocolom* enfin fait apparaître une énigmatique déesse Coira, dont l'analogie immédiate avec le substantif *cūra* « soin » est en réalité problématique. Quoique l'étymon supposé de ce mot, it. com. **k^uois-ā*¹¹¹ aboutisse effectivement à v. lat. *coira* (> *coera*, d'où lat. classique *cūra*), une déesse Cura est inexistante dans le panthéon romain, hormis dans une fable d'Hygin qui doit être la traduction d'un modèle grec : une lecture toute autre du théonyme peut sembler plus économique¹¹². Ainsi, si dans le système graphique des scribes des *pocola* <æ> peut noter [ā], le <oi> de Coira doit pouvoir noter [ō] (de même que <ui> pour noter [ū] en alphabet étrusque), précisément dans cette inscription où l'on trouve aussi un génitif noté <a>. Cette *Cōra* pourrait alors être une translittération du dorien κόρα « la jeune fille », c'est-à-dire Perséphone, dont le culte est répandu dans le monde sabellique. L'emprunt du terme grec au masculin κοῦρος « jeune homme, fils », est par ailleurs attesté dans le domaine italique par une translittération de ce type, également en contexte de théonymie, en *CIL* I², 2833 (Lavinium, VI^{ème} ou V^{ème} siècle av. J.-C) : *Castorei Podlouqueique / qurois* « aux fils (de Zeus) Κάστωρ et Πολυδεύκης ». Finalement, il semble que les *pocola deorum* puissent être mis en relation avec l'existence de sanctuaires romains et aient pu être utilisés par les acheteurs dans différents contextes, tels que votifs ou cultuels. Pour un public non romain, ils ont pu également être des marques d'adhésion aux modèles romains anciens et

103 On trouve également un thème en *-e/o-, **kērh*₁o- « croissant » qui doit être attesté par le lat. *prōcērus* « qui croît en hauteur » et *sincērus* « entier ». Voir RIEKEN 2003, p. 43–50.

104 Ainsi lat. *Cerēs*, -eris, fal. *ceres* (Nom.), osque *kerri* (Dat.).

105 VARRO. *Ling.* 7, 27 : in *Carmines Saliorum sunt haec* « (...) *Ianeus iam es, duonus Cerus es, duonus Ianus* ».

106 FEST. 109 : in *carmines saliarum Cerus manus intelligitur creator bonus*.

107 MEISER 1998, p. 116.

108 Pour les rapports avec la déesse Volupia, qui elle possède en effet un *sacellum* romain, voir notamment l'étude d'AMBROSINI 2013 sur le *pocolom* de Voluptas.

109 Ainsi C. *Nat. Deorum*. 2, 23 : *quo ex genere Cupidinis et Voluptatis et Lubentinae Veneris vocabula consecrata sunt*.

110 DUMÉZIL 1974², p. 399–408.

111 DE VAAN 2008, p. 156.

112 À moins qu'il ne s'agisse d'un hellénisme similaire à Voluptas.

récents, tout en renvoyant, notamment pour une clientèle étrusque, à des usages idiosyncratiques. Cependant, il semble également qu'il a pu exister des productions spécifiques, peut-être pour des publics particuliers, vraisemblablement sabelliques, et peut-être également par imitation de modèles grecs.

Bibliographie

- AMBROSINI 2013
AMBROSINI (L.) – « Le divinità dei Pocola Deorum: un nuovo pocolom di Voluptas del Volcani Group » in : *Atti della Pontificia Accademia romana di archeologia. Serie III, Rendiconti*, 85, 2013, p. 337–364.
- BAKKUM 2009
BAKKUM (G. C. L. M.) – *The Latin dialect of the Ager Faliscus : 150 years of Scholarship*, Amsterdam, 2009.
- BEAZLEY 1947
BEAZLEY (J. D.) – *Etruscan Vase-Painting*, Oxford, 1947.
- BERNARDINI 1961
BERNARDINI (M.) – *Vasi dello stile di Gnathia. Vasi a vernice nera* [Museo provinciale S. Castromediano, Lecce], Bari, 1961.
- BLANCHET 2016
BLANCHET (H.) – « Trois modes de dénomination du divin dans les panthéons indo-européens », *Wekwos*, 2, 2016, p. 17–34.
- CHAMPEAUX 1987
CHAMPEAUX (J.) – *Fortuna. Le culte de la Fortune à Rome et dans le monde romain. II – Les transformations de Fortuna sous la République*, Rome, 1987.
- CIFARELLI *et al.* 2002–2003
CIFARELLI (F. M.), AMBROSINI (L.), NONNIS (D.) – « Nuovi dati su Segni medio-repubblicana », *RPAA*, 75, 2002–2003, p. 245–325.
- COARELLI & MOREL 1973
COARELLI (F.), MOREL (J.-P.) – « Pocola », in : *Roma medio-repubblicana*, Rome, 1973, p. 57–67.
- COARELLI 1983
COARELLI (F.) – *Il Foro Romano, 1: Periodo arcaico*, Rome, 1983.
- COARELLI 1997
COARELLI (F.) – *Il Campo Marzio : dalle origini alla fine della Repubblica*, Rome, 1997.
- COARELLI 2007
COARELLI (F.) – *Rome and environs, an archaeological guide*, Oakland, 2007.
- COLONNA 2013
COLONNA (C.) – « À propos de deux œnochoés étrusques à vernis noir et à frises d'Éros surpeintes », *MEFR [en ligne]*, 125-1, 2013.
- CORDELLA & CRINITI 2014
CORDELLA (R.), CRINITI (N.) – *Parole su pietre. Epigrafia e storia nella Sabina settentrionale di età romana*, Pérouse, 2014.
- DE VAAN 2008
DE VAAN (M.) – *Etymological dictionary of Latin and the other Italic Languages*, Leiden, 2008.
- DUMÉZIL 1974²
DUMÉZIL (G.) – *La religion romaine archaïque*, Paris, 1974².
- EDWARDS 1975
EDWARDS (G. R.) – *Corinthian Hellenistic Pottery*, Princeton, 1975.
- EICHNER 1993
EICHNER (H.) – « 1919 oder 1991? Zur Entwicklung der oskisch-umbrischen Studien nebst einer neuen Interpretation des Textes von Fonte Romito (Vetter Nr. 147) » in : *Oskisch-Umbrisch: Texte und Grammatik. Arbeitstagung der Indogermanischen Gesellschaft und der Società Italiana di Glottologia vom 25. bis 28. September 1991 in Freiburg*, Wiesbaden, 1993, p. 46–95.
- ERNOUT-MEILLET 1959⁴
ERNOUT (A.), MEILLET (A.) – *Dictionnaire étymologique de la langue latine, histoire des mots*, Paris, 1959⁴.
- FLOBERT 1995
FLOBERT (P.) – « Philologie latine. » in : *École pratique des hautes études. 4e section, sciences historiques et philologiques. Livret 7. Rapports sur les conférences de l'année, 1990–1992*, 1995, p. 74–76.
- HADAS-LEBEL 2009
HADAS-LEBEL (J.) – « L'œnochoé putlumza : un pocolom étrusque? » in : *Autour de Michel Lejeune. Actes des journées d'études organisées à l'Université Lumière Lyon 2 – Maison de l'Orient et de la Méditerranée, 2–3 février 2006*, Lyon, 2009, p. 273–285.

- HEISSERER & HODOT 1986
HEISSERER (A. J.), HODOT (R.) – « The Mytilenean Decree on Concord », *ZPE*, 63, 1986, p. 109–128.
- LEJEUNE 1972
LEJEUNE (M.) – « Les dérivés italiques en *-tlo- », *Revue de Philologie*, 46, 1972, p. 185–191.
- LEJEUNE 1986
LEJEUNE (M.) – « Méfitis, déesse osque », *CRAI*, 130-1, 1986, p. 202–213.
- LIV²
RIX (H.) – *Lexikon der Indogermanischen Verben. Die Wurzeln und ihre Primärstammbildungen*. Unter Leitung von H. Rix, bearbeitet von Martin Kümmel, Thomas Zehnder, Reiner Lipp, Brigitte Schirmer, Wiesbaden, 2001.
- MATASOVIC 2009
MATASOVIC (R.) – *Etymological Dictionary of Proto-Celtic*, Leiden, 2009.
- MEISER 1986
MEISER (G.) – *Lautgeschichte der umbrischen Sprache*, Innsbruck, 1986.
- MEISER 1998
MEISER (G.) – *Historische Laut- und Formenlehre der lateinischen Sprache*, Darmstadt, 1998.
- ET²
MEISER (G.) – *Etruskische Texte*, Hambourg, 2014.
- MINAK 2006
MINAK (F.) – *In margine ai pocola, una nuova testimonianza*, in : *Ariminum : storia e archeologia*, Rome, 2006, p. 41–50.
- MOREL 1969
MOREL (J.-P.) – « Etudes de céramique campanienne, I : L'atelier des petites estampilles. », *MAH*, 81, 1969, p. 59–117.
- NIETO BALLESTER 1993
NIETO BALLESTER (E.) – « Remarques sur le prétendu datif singulier en -ā dans le latin archaïque », *Indogermanische Forschungen*, 98, 1993, p. 155–167.
- NOREÑA 2001
NOREÑA (C. F.) – « The Communication of the Emperor's Virtues », *JRS*, 91, 2001, p. 146–168.
- OLSEN 2010
OLSEN (B. A.) – *Derivation and composition: two studies in Indo-European word formation*, Innsbruck, 2010.
- PICARD 1910
PICARD (C.) – « À propos de deux coupes du Vatican et d'un fragment du Musée Kircher : Vases peints de technique grecque à inscriptions latines », *MAH*, 30, 1910, p. 99–116.
- PICARD 1913
PICARD (C.) – « Questions de céramique hellénistique », *RA*, 22, 1913, p. 161–192.
- PROSDOCIMI 1979
PROSDOCIMI (A. L.) – « Le iscrizioni italiane. Acquisizioni, temi, problemi », in : *Le iscrizioni pre-latine in Italia, Roma, 14–15 marzo 1977*, Rome, 1979, p. 119–204.
- RIEKEN 2003
RIEKEN (E.) – « Hieroglyphen-luwisch zira/i-la-mi-i (« SCALPRUM. ARGENTUM ») su-ha-pa-na-ti : ein Kompositum und eine neue luwisch-lateinische Isoglosse. » in : *Historische Sprachforschung*, 116, p. 35–53.
- SCHILLING 1954
SCHILLING (R.) 1954 – *La Religion romaine de Vénus, des origines au temps d'Auguste*, Paris, 1954.
- SISANI 2013
SISANI (S.) (cur.) – *Nursia e l'ager Nursinus : un distretto sabino dalla praefectura al municipium*, Rome, 2013.
- UNTERMANN 2000
UNTERMANN, (J.) – *Wörterbuch des Oskisch-Umbrischen*, Heidelberg, 2000.
- VINE 1993
VINE (B.) – *Studies in archaic latin inscriptions*, Innsbruck, 1993.
- WACHTER 1987
WACHTER (R.) – *Altlateinische Inschriften : Sprachliche und epigraphische Untersuchungen zu den Dokumenten bis etwa 150 v. Chr.*, Berne, 1987.
- WALLACE 2008
WALLACE (R. E.) – *Zikh Rasna: A Manual of the Etruscan Language and Inscriptions*, Ann Arbor, 2008.

CRISTINA GIRARDI, SIMONA MARCHESINI

Le forme della pluralità divina nell'Italia preromana. *Prolegomena* per una tipologia

Premessa (SM, CG)

Il nostro contributo al tema di questo convegno, presentato da una storica/epigrafista (C.G.) e da una linguista (S.M.), riguarda le divinità plurali dell'Italia preromana. Essendo il materiale raccolto molto vasto e complesso, abbiamo scelto di concentrarci su alcuni punti: 1) questioni di metodo, volte a presentare una preliminare sistemazione tipologica delle testimonianze raccolte, 2) introduzione linguistica e tipologica alle singole categorie individuate, 3) aspetti di continuità di culto dall'età preromana a quella romana.

Prenderemo in esame a titolo esemplificativo alcuni esempi delle singole categorie, approfondendo alcuni dati storici ed epigrafico/linguistici, con riferimento – ove disponibili – agli aspetti contestuali. Gli ambiti linguistico-culturali presi in considerazione sono quelli dell'Italia preromana di ambiente indoeuropeo e “tirsenico” (intendendo con questo termine in particolare la documentazione epigrafica etrusca e retica). Dove necessario, per necessità comparative, abbiamo considerato anche elementi attestati fuori dal suolo italico. La cronologia comprende un periodo che va dalle più antiche attestazioni epigrafiche (VII/VI sec. a.C.) a quelle più recenti dell'età della romanizzazione.

Abbiamo raccolto e analizzato, in base a criteri di attestazione (contesto), tema, pertinenza linguistica e culturale, etimologia e *interpretatio*, una serie di casi esemplificativi che qui presentiamo.

1. Introduzione (SM)

Ci sembra necessario, in primo luogo, definire i termini della pluralità che ci accingiamo a descrivere. Nel tentare una sistemazione delle varie divinità in base al numero (due, tre, sei, nove, plurale indefinito), ci siamo imbattute in modelli euristici diversi, di natura linguistica, storico-religiosa, etnografica e antropologica, che, insieme all'aspetto della pluralità divina, interpretavano anche le forme societarie che la esprimevano.

Prendiamo ad esempio il modello dell'ideologia tripartita individuato da Georges Dumézil, che ha costituito un passo avanti imprescindibile per spiegare alcuni fenomeni del mondo religioso e sociale in ambito indoeuropeo¹. Storico delle religioni, ma anche linguista e filologo – allievo di Meillet! – multidisciplinare per formazione, era ben consapevole della connessione tra dato linguistico e livello ontologico, il piano dei

1 Per quello che viene chiamato “l'affaire Dumézil”, GARCÍA QUINTELA 1994. Cfr. in tempi recenti anche FORTSON 2010, p. 89–90 e 115–116.

“*realia*”. Così con lui abbiamo appreso che la triade divina, ben rappresentata nei popoli etrusco-italici e costituita a Roma dalla più antica triade *Iuppiter, Mars e Quirinus*, era espressione di una società indoeuropea tripartita, contrassegnata dalle tre classi dei sacerdoti, dei guerrieri e degli artigiani/coltivatori. I limiti del modello di Dumézil, dovuti alla difficoltà di far rientrare dati di differente natura nello schema tripartito, sono stati messi in evidenza in tempi successivi, come ricorda da ultimo Fortson: “*But elsewhere in the IE world such clear threefold divisions are difficult to come by*”². Lo schema iniziale, che era diventato poi un modello cognitivo, un’*idéologie*, che si rifletteva nei *pantheon* di diverse religioni, nei miti, nelle pratiche religiose, non riusciva a dare spiegazione di situazioni alternative alla struttura ternaria.

Lo stesso Dumézil si era accorto con stupore che le origini della storia romana erano connesse con il campo della teologia zoroastriana, ovvero con il numero due. Nel saggio “Mitra-Varuna” del 1948³, egli raccoglieva celebri esempi di divinità ed eroi in combinazione binaria, tra cui includeva, oltre alla coppia divina vedica, anche i latini *Celeritas* e *Gravitas*, *Luperci* e *Flamini*, *Iuppiter* e *Fides*, Romolo e Numa, o ancora in ambito nordico **Wōdhanaz*⁴ e **Tīwaz*, o vedico *Savitṛ* e *Bhaga*.

A supporto antropologico del modello interpretativo basato sui numeri troviamo studi anche recenti sulle società moderne, come ad esempio quello sulle società andine degli Incas studiati da Yaya nel 2012⁵, come anche modelli interpretativi di società e del mondo

cosmologico-religioso basati sul dualismo. Secondo Lévi-Strauss, che nel 1949 al tema aveva dedicato un saggio⁶, le società basate sul dualismo sono quelle in cui i membri della comunità (che sia tribù o villaggio) sono divisi in due parti che mantengono relazioni complesse, oscillanti tra ostilità e reciproca integrazione, fino alla fusione. Tali società, definite da Lévi-Strauss appunto come “primitive”, hanno spesso in comune (a parte il tratto di un’esogamia più o meno pronunciata) la discendenza di tipo matrilineare, le coppie di eroi – talvolta uno più vecchio e l’altro più giovane, talvolta gemelli – o rappresentazioni di universi contrapposti di oggetti animati e inanimati. Per citare alcuni esempi Lévi-Strauss ricorda gruppi connessi da caratteristiche di opposizione, come rosso/bianco, rosso/nero, luce/tenebre, giorno/notte, estate/inverno ecc. Non solo, di pari passo con le organizzazioni duali si accompagna una dicotomia tra potere secolare e sacro, o tra potere secolare e militare. Lo stesso antropologo riscontra sopravvivenze di organizzazioni duali in seno a organizzazioni più complesse⁷. Così, se è vero – come osserva Crump nel suo saggio sui numeri (1992, 48)⁸ – che ogni cosmologia appartiene al mondo della matematica applicata, precisando poi “*Here, if a distinction is to be made between traditional and modern cosmologies, the former tends to emphasise the applications, where the latter emphasises the mathematics*”, è lecito supporre e proporre all’analisi critica la possibilità che il mondo delle divinità plurali dell’Italia preromana, come anche di buona parte dell’antica Europa, sia riflesso di strutture sociali eterogenee, formatesi

2 FORTSON 2010, p. 90.

3 DUMÉZIL 1948.

4 Sulla divinità nordica cfr. da ultimo ZIMMER 2015.

5 YAYA 2012 parla degli Inca al tempo dell’invasione spagnola (XVI-XVII sec.) e in particolare della confederazione di Cuzco per la quale egli osserva relazioni sociali asimmetriche di tipo duale che si riflettono in molti aspetti della vita sociale, civile e religiosa. Anche in campo religioso (YAYA 2012, p. 138) è possibile individuare due antenati divini: Wiraqucha e P’unchaw; l’analisi delle loro funzioni e dei loro attributi nelle feste Inca rivela la demarcazione delle due stagioni governate dalle due divinità. Così anche

il calendario (p. 204) ha struttura duale ed è basato sull’opposizione tra mesi piovosi e mesi secchi.

6 LÉVI-STRAUSS 1949, cap. 6.

7 PAUW 1980, p. X “*Epigraphic evidence and a study of primitive counting methods show, in chapter three, that binary systems of counting underlie our present counting systems, and, that class number words, or ‘ensemble-nombre’ typify primitive counting systems*”.

8 Sul numero anche fondamentale CORBET 2000; ai numeri e istanze di numerazione tra preistoria e protostoria linguistica del mondo antico è dedicato anche un volume di AION, che pubblica gli atti di un convegno napoletano del 1995 (ATTI NAPOLI 1995).

in tempi diversi nel corso della preistoria, che convivono e a volte sopravvivono come fossili nel bel mezzo di situazioni “classiche” tipiche del mondo greco-romano, basate sulla struttura triadica. Anche A. Meillet agli inizi del XX secolo, osservava, riferendosi al caso duale nelle lingue indoeuropee, “*Le duel a tendu à disparaître lors du développement de la civilisation*”⁹. Su questa premessa concettuale cerchiamo ora di inserire i dati raccolti, verificandone l’applicabilità.

2. Tipologia della pluralità divina nel mondo italico (SM, CG)

Nel materiale analizzato abbiamo riunito le varie forme di divinità plurali in cinque categorie, partendo da un numero generale indifferenziato fino alle divinità numerate in dettaglio:

1. Teonimi plurali attestati in largo numero e genericamente riferiti a entità divine (tipo etr. *Aiser(a)*, etc.).
2. Teonimi plurali determinati da nome specifico (venet. *Termonios Deivos* o *Matron*).
3. Teonimi identificati con varie numerazioni (molto limitati nella documentazione: ad es. etr. *Xarun Huθs*, *Ki Aiser* o lat. *Sexarbores*).
4. Triadi divine (triade capitolina, etc.).
5. Teonimi caratterizzati da dualità, che abbiamo ulteriormente suddiviso in:
 - a. Coppie paritarie di gemelli divini (Dioscuri); fratelli eroi fondatori (del tipo: Remo e Romolo)¹⁰.

- b. Coppie di divinità variamente legate ed espresse sul piano linguistico, in cui spesso una è caratterizzata o definita (per lo più mediante suffisso derivativo) dall'altra: si può trattare di divinità entrambi maschili, o maschio e femmina (*Mamers Mefitanus* a Rossano di Vaglio); madre/figlia (*Demetra e Kore*) o altro.

6. Divinità pluriformi (bifronti, triplici etc.): due o più volti in uno stesso essere divino (etr. *Culsans* o lat. *Ianus*).

2.1 Teonimi plurali attestati in largo numero e genericamente riferiti a entità divine (SM)

Questa categoria è per noi di scarso valore ermeneutico, perché presente in tutte le religioni politeistiche per designare l'insieme degli dei o *pantheon*. Vi appartengono in ambito etrusco-italico le varie forme con tema *ais-*, il cui significato generico è verosimilmente “dio, divinità”. Nel caso di *ais-* ogni ambito disciplinare ha negli anni provato a rivendicare per sé l'etimologia ultima del termine, che di volta in volta viene analizzato come originario dell'ambito etrusco¹¹, venetico¹² o addirittura celtico¹³. In etrusco il termine è frequente nel *Liber Linteus*, dove agli *aiser(a) sic šeuc* sono dedicati rituali specifici¹⁴. In ambito italico sono note le forme *aisos* (marrucino), *esos* (marsico), *aisis* (peligno)¹⁵.

9 MEILLET 1905; cfr. anche PAUW 1980, p. 1.

10 Sui gemelli Remo e Romolo dello specchio prenestino e sul loro valore nella leggenda sulla fondazione di Roma, assicurata a partire dal IV sec. a.C. cfr. anche ADAM & BRIQUEL 1982, p. 33–65. Cfr. anche CARANDINI 2013, p. 217–228 con la recensione di AMPOLO 2013.

11 Da ultimo MARAS 2009 p. 134, 136, 184, 367, a proposito del termine *aiser* nell'iscrizione da Feltre, *MLR sub iudice 2*.

12 MARINETTI 2001, p. 100, sulla voce *aisakna* attestata ad Altino, < **Aiso-* o da *aiso-*; dal santuario della Gurina provengono le attestazioni di *aisus/aisun*.

13 DE BERNARDO STEMPEL 2008, p. 31: *aisos/Eso*.

14 BELFIORE 2010, *passim* e in particolare p. 192–193.

15 Su tutti si veda UNTERMANN 2000, p. 68–69: il tema *-o-* confermato dall'isoglossa di Esichio rimanda ad un contesto indoeuropeo italico; cfr. per le attestazioni etrusche *aisera*, *aisias*, *aiseras*, *aise*, *aisiu*, *eiseras*, oltre a BELFIORE 2010, anche DE SIMONE 1970, p. 23. Sull'argomento si veda recentemente anche la posizione di EICHNER 2012, p. 27–31.

2.2 Teonimi plurali determinati (SM)

Alla categoria degli delle divinità generiche si oppone quella di divinità plurali con una denominazione determinata. La classe è assai numerosa e sicuramente la più attestata. Data la diffusione in tutto l'ambito indoeuropeo (ma anche etrusco), è interessante per noi verificare in modo comparatistico la forma linguistica assunta dalla stessa entità nelle diverse culture. I motivi per cui un teonimo che prende origine da un nome comune – come ad es. il “confine” – possa assumere numero diverso nelle varie lingue sono da ricercare in situazioni concrete, storiche, geografiche, culturali (il contesto, l'*Umfeld* nella teoria di E. Coseriu)¹⁶ che determinano la scelta, la selezione del numero, o in altri casi del genere di un teonimo.

Illustriamo due casi concreti: le divinità dei confini e le divinità madri.

2.2.1 Le divinità dei confini¹⁷ (CG)

La dedica in lingua venetica contenente la formula teonimica *termonios deivos*¹⁸ è incisa all'estremità del campo epigrafico di uno dei lati lunghi di un cippo¹⁹. L'iscrizione, in *scriptio continua* e provvista di punteggiatura sillabica, è stata rinvenuta nei pressi di Vicenza nel 1855 “incastonata in una parete di tufo”²⁰. La

manca del preciso contesto di rinvenimento non consente purtroppo di avanzare proposte di datazione²¹; il limite della romanizzazione tra II e I sec. a.C. costituisce un *terminus ante quem*, mentre il limite cronologico superiore o *post quem* corrisponde all'inizio del V secolo, età in cui comincia la seconda fase epigrafica venetica, quella con la punteggiatura sillabica.

L'iscrizione si legge (Fig. 1):

.o.s..t..s.katus.ia.i.io.s.t²ona.s.to.a.tr.a.e..s.te.r.mon.
io.s.t²e.i.vo.s.

da dividere in:

osts katusiaios donasto atraes termonios deivos

Il nome della divinità *termonios deivos*²² compare in ultima posizione in caso accusativo plurale, ed è preceduto dal verbo di dedica *donasto* e dal nome del dedicante *osts katusiaios*. Non chiaro è invece il valore da attribuire ad *atraes*: variamente interpretato come verbo, come accusativo che indica l'oggetto del dono o come un nominativo apposizione del soggetto, da riferire a *osts katusiaios*, formula onomastica costituita da prenome e nome aggiunto (patronimico in *-io*)²³. Il tema del teonimo, *termon-*, dal significato “termine, confine”²⁴, oltre ad avere altre attestazioni nella lingua venetica²⁵, è la forma venetica della radice **termn-* da cui derivano il

16 COSERIU 1967, p. 320. Cfr. anche il concetto di “contorno” in COSERIU 2002, p. 121–131.

17 Per un recente studio sulle divinità epicoriche e romane dei confini si veda GIRARDI 2018.

18 LV, Vi 2; MARINETTI 2013, scheda 8.1; PROSDOCIMI 1988, p. 300–301. Si confronti, su *termon*, anche ID., *ibid.*, a p. 295.

19 Sulla base del confronto con gli altri cippi confinari veneti, anche questo, con buona probabilità, doveva essere disposto in verticale.

20 LV, p. 383.

21 MARINETTI 2014, p. 47. Si può solo osservare che i tratti paleografici si avvicinano a quelli dell'iscrizione che reca il nome Venetkens (su cui si veda MARINETTI 1999 e da ultimo in MARINETTI 2013, p. 391, scheda 11.1.1), anch'essa proveniente dal Vicentino (Isola Vicentina), e per la quale è stato proposto un termine cronologico del II sec. a.C. Essendo impossibile una seriazione epigrafica e quindi una cronologia fondata su dati “evolativi”. dell'alfabeto delle iscrizioni provenienti

da Vicenza, è attualmente impossibile stabilire una cronologia plausibile dello scarno repertorio epigrafico proveniente da questa zona. Si può solo notare che il *boustrophedon* utilizzato per l'iscrizione di Isola Vicentina rende forse probabile una sua datazione più antica.

22 Prosdocimi afferma che in venetico l'epiteto precede il nome divino, e riporta una serie di esempi *S'ainatei Reitiai*, *S'ainatei Porai*, *S'ainatei Trumusijatei* (PROSDOCIMI 1975, p. 273–274). La sua proposta non tiene però conto dei fenomeni di topicalizzazione, tipici piuttosto del formulario religioso che di quello denominativo. Una tipologia dell'ordine di aggettivo/sostantivo o genitivo/nominativo basata su iscrizioni sicuramente topicalizzate operando sui piccoli numeri è poco praticabile.

23 MARINETTI 2013, scheda 8.1.

24 FOGOLARI & PROSDOCIMI 1988, p. 170–173.

25 MARINETTI 1998, p. 343–345 e MARINETTI 2002, p. 270–271 e 2013 p. 231. Cippo opistografo patavino *Pa14 (=

lat. *termen-* da cui *Terminus*, dio romano protettore dei confini²⁶, come anche il gr. τέρμα. La radice i.e. **ter-* significa attraversare, oltrepassare²⁷. La funzione principale dei *termini* era quella di certificare e garantire il perimetro degli appezzamenti di terreno, pertanto erano concepiti per essere inamovibili e il diritto romano ne puniva severamente lo spostamento doloso²⁸. La linea dei *termini*, che costituisce il *finis*, non delimita però un confine oltre il quale non è possibile andare, ma serve a dare forma e misura allo spazio; il confine non viene pertanto concepito come una barriera insuperabile²⁹. In opposizione all'inamovibilità del *Terminus* capitolino, i cippi terminali costituenti il *pomerium* e i *fines populi Romani* potevano essere spostati in avanti a scapito del territorio vicino³⁰. Come scrive Gianluca De Sanctis, “deificare un confine, farne un dio, significa assicurarlo contro il rischio dell’alterazione, sottrarlo alla possibilità della manipolazione da parte dell’altro, in sostanza renderlo indiscutibile”³¹, ed è per questo che la deificazione dei confini, con la conseguente creazione di una figura divina plurale, non è sola prerogativa del mondo veneto, ma se ne trovano tracce anche in *Gallia*, a Plumergat, in un’iscrizione gallica dedicata agli *atrebo aganntobo*³², ovvero i padri dei confini. È possibile rilevare una traccia di continuità teonimica tra la dedica agli dei terminali veneti

e due iscrizioni in lingua latina provenienti dal *Noricum* dedicate agli dei *Termunes Augusti*. La prima iscrizione si trova su una *tabula* in cui viene menzionato il restauro³³ di un probabile edificio sacro o di una parte di esso da parte di tre *Calpurnii*, ad opera del *procurator C(aius) Iulius Hermes*. L’iscrizione, rinvenuta a Friesach in Carinzia (Austria), è datata tra la 2^a metà del I sec. d.C. e la 1^a metà del II sec. d.C. Considerando che nel testo dell’iscrizione si parla di un restauro, si può dedurre che l’area di culto dedicata agli dei *Termunes* possa risalire a un’epoca precedente.

*Termunibus Auc(ustis) (!) / sacr(um). Q(uitus) Calpurnius / Phoebianus c(onductor) f(errariarum) N(oricarum) et / Quintus Calpurnius / Phoebianus Iunior et / Charitonianus fili / restituerunt curante / C(aio) Iul(io) Hermete proc(uratore)*³⁴.

La seconda iscrizione è incisa su un’ara proveniente dall’*ager* di *Celeia* (Čadram, Oplotnica, Slovenia) dedicata ai *Termunes Augusti* come scioglimento di un voto e datata al II sec. d.C.

*Termunibu[s] / Augusti[s]. / Q(uitus) Proculeiu[s] / Finitus / v(otum) s(olvit) l(ibens) m(erito)*³⁵.

È da notare infine che la forma *Termunibus* appena citata utilizza, come il venetico, un tema in *-on*, e quindi non può essere entrata nell’area celtica o germanica mediante la forma latina.

AKEO nr. 87) con iscrizione *entollouki termon // [-]teuters*, menzionante un *termon* di uno spazio sacro (*entollouki*); cippo da Padova, via Cesare Battisti, *metiia.i. / θe.u.θe.r.s. / [-].vo.r.θe.i. (mediai termon teuters [-]vortei)*, III sec. a.C. (su cui MARINETTI 2013 scheda 3.1.1); cippo da Padova, via San Biagio, *metii / θe.r.mo.n. / θe.u.θe- / e. (medi / termon teuter[s] e /)* (GAMBACURTA et al. 2014). Incerta è invece l’integrazione *TE* con *terminoi* della nutrita serie di ciottoloni e di cippi rinvenuti a Oderzo MARINETTI 2013, scheda 3.1.3). MARINETTI 2013 propone le due integrazioni: *te(ut-)* (=‘civitas’), su cui concordano anche GAMBA et al., p. 49 o *te(rmon)*, riferito appunto al termine dei confini.

26 Su *termon* LV II, 170–173. Il tema è attestato con *-e-n-* anche in Italico, nella forma umbra *termnome*: cfr. UNTERMANN 2000, p. 748. Sul dio *Terminus* si veda PICCALUGA 1974; per un nuovo studio antropologico della nozione di confine nel mondo romano si veda DE SANCTIS 2015; per uno studio sullo spazio sacro nelle religioni indoeuropee si veda WOODARD 2006.

27 MILANI 1987.

28 PUCCI 1996.

29 SCARDUELLI 2011, p. 26.

30 DE SANCTIS 2015, p. 65.

31 DE SANCTIS 2015, p. 45.

32 *RIG* II, 1, L-15.

33 Il verbo latino utilizzato è *restituere*. Per una panoramica sui verbi utilizzati in questo tipo di formule e sui tipi di strutture sacre che compaiono nelle iscrizioni della Cisalpina dedicate a divinità plurali si veda GIRARDI 2017, in particolare la tabella 2. Il monumento epigrafico (*tabula*) prevedeva l’apposizione della stessa su una superficie: è quindi probabile che l’iscrizione fosse appesa, o murata, nella struttura di cui viene menzionata la ristrutturazione.

34 *CIL* III, 5036; *ILLPRON* 89; cfr. GIRARDI 2015, n. 15 con ulteriore bibliografia.

35 *AE* 1948, 238; *AE* 1950, p. 40 s. n. 108; *ILLPRON* 1579; cfr. GIRARDI 2015, n. 16 con ulteriore bibliografia.

2.2.2 Divinità madri (CG, SM)

Pur essendo la *Mater*, con vari appellativi e in varie forme, nota in quasi tutte le religioni indoeuropee e non (si pensi all'etrusca *Ati* come paredra di *Apa*)³⁶, l'attestazione di *Matres* plurali in ambito preromano è meno diffusa. In area italica il culto delle *Matres* sembra essere attestato soltanto in ambito venetico, un dato che può forse essere spiegato dalla posizione geografica dell'area veneta prossima a quella celtica, e quindi soggetta a possibili influssi culturali.

Dal deposito votivo pertinente l'area del teatro di *Acelum* (Asolo)³⁷, datato tra la fine del II sec. e l'inizio del I sec. a.C.³⁸, proviene un'iscrizione, incisa con una punta metallica su un osso di metatarso di maiale, contenente il possibile teonimo *matron*, forma genitiva plurale di **mater* (Fig. 2).

matro.n.kvonio.a.to oppure *matro.n.kvošo.a.to*³⁹.

L'iscrizione, sinistrorsa, in *scriptio continua* con punteggiatura sillabica, è stata rinvenuta insieme a diversi materiali associati intenzionalmente⁴⁰ e ad altre otto piccole ossa caratterizzate dalla presenza di sigle, lettere singole e da un'altra iscrizione di una certa lunghezza. Anna Marinetti ha ipotizzato che questo tipo di iscrizioni potessero avere una funzione analoga a quella delle *sortes*⁴¹. Secondo la prima lettura proposta dalla studiosa la sequenza *matron kvon*, da tradursi in “delle madri, delle quali...”, seguita da *ioato*, corrispondente al latino

iactus, lessicalizzazione dell'azione del lanciare gli oggetti implicati nelle pratiche oracolari, andrebbe interpretata e tradotta in “delle Madri di cui (è) il tratto”, ovvero “lo *iactus* (il lancio) delle Madri”⁴². Il deposito votivo è stato interpretato da Giovanna Gambacurta⁴³ come evidenza di un rituale relativo alla ridefinizione di uno spazio, mentre secondo Emanuela Murgia si tratterebbe di un rituale di fondazione⁴⁴.

È interessante segnalare, come confronto teonimico, ma di diversa pregnanza contestuale, la presenza di un'iscrizione rupestre gallo-greca da Istres (*Gallia Narbonensis*) in cui compare il teonimo in caso genitivo, *ματρων*⁴⁵, che doveva indicare, come afferma Michel Lejeune, la “*déclaration d'appartenance aux Mères d'un lieu consacré*”⁴⁶. A questo punto vale la pena di fare una breve osservazione sul valore del caso genitivo della divinità in testi di dedica. In assenza di un contesto informativo più esplicito l'uso del genitivo può essere dovuto, come accade ad esempio in etr. *Menervas*⁴⁷ (V sec. a.C., da *Veii*), ad un fenomeno di ellissi⁴⁸ o caduta di un termine determinante che precede il genitivo, ritenuto evidentemente superfluo nell'atto comunicativo dell'iscrizione. L'elemento “caduto” potrebbe essere “nel santuario di” *vel similia*. Un procedimento analogo, anche se in altro contesto, è osservabile ad esempio nelle iscrizioni su *fistulae* o altri fittili in cui il genitivo del nome implica l'ellissi di informazioni del tipo *ex officina, sub cura* ecc.⁴⁹.

36 Si cfr. Ad esempio GIMBUTAS 1990, p. 224 sul culto della *Mater* nelle religioni baltiche. FORTSON 2010, p. 59: “Other goddesses have been proposed for PIE as well, but they are less certain. Most daughter branches have a ‘Mother Earth’, a figure ubiquitous around the world and not specifically Indo-European, but within the IE family itself there is no reason why her name could not be inherited”. A Roma e a *Satricum* era noto il tempio della *Mater Matuta*. La *Matuta*, legata ai *Matralia* e ricordata in LUCR. 5.656 s., è la luce del mattino che porta l'Aurora. Di diversa origine e natura è la *Mater deum Magna Idaea*, (nota come “*Magna Mater*”), abbreviata anche in *Mater deum*, più raramente *Mater Idaea*, che invece è penetrata a Roma con i culti orientali di III/II sec. a.C.

37 ROSADA 2000.

38 MARINETTI 2008, p. 159.

39 MARINETTI 2008, p. 159. Vid. anche McDonald, in questo volume.

40 “alcune uova, quattro dramme ‘venetiche’, frammenti ceramici e numerose ossa di animali” (MARINETTI 2008, p. 158).

41 MARINETTI 2008; MARINETTI 2014, p. 45–46. Sulle forme di divinazione nel Veneto preromano si vedano GAMBA & GAMBACURTA 2016; GAMBACURTA 2002b.

42 MARINETTI 2008, p. 166.

43 GAMBACURTA 2002a, p. 60.

44 MURGIA 2013, p. 108–118.

45 LEJEUNE 1988, G-519, p. 99–101.

46 LEJEUNE 1988, p. 99.

47 CIE 6401.

48 Sugli usi del genitivo si cfr. ANDERSON 2006, p. 146; da ultimo sulla questione MARCHESINI 2016, p. 61–62.

49 COOLEY 2012, p. 190 e soprattutto AUBERT 1993. Cfr. da ultimo anche Marchesini 2018.

In età romana (tra il I sec. a.C. e il III d.C.) il culto delle divinità madri è particolarmente diffuso nell'area renana, nelle Gallie (Cisalpina inclusa) e in *Britannia*; le divinità vengono venerate con i teonimi *Matres*, *Matronae* e *Matrae*⁵⁰, caratterizzati, nella maggior parte dei casi, dalla presenza di un epiteto epicorio⁵¹. Sono spesso raffigurate in numero di tre, reggenti attributi, quali pagnotte, frutta e cornucopie, e in posa prevalentemente seduta.

2.3 Teonimi con varie numerazioni (SM, CG)

In questa classe di teonimi plurali, presenti in forma ridotta nelle varie culture, il numero rimanda ad aspetti ontologici, talvolta cosmogonici, dottrinali, inerenti la ripartizione del *caelum* o della terra in segmenti o ad aspetti sociali (divisione della società in parti, tribù, *chiefdom* ecc.) per noi oggi non più accessibili. Si può trattare, nel caso del mondo etrusco, dei *Ki Aiser*⁵² o del latino arcaico *Neuen Deiwo* (attestato su una ciotola da Ardea, III sec. a.C.)⁵³. Per motivi di spazio ci concentriamo qui su un caso etrusco e uno romano.

2.3.1 *Xarun Huθs* (SM)

Una delle divinità che vanta sicuramente una pluralità di “apparizioni” è l'etrusco *Xarun*.

Sui *Xarun* raffigurati in numero di quattro nella Tomba dei Caronti nella necropoli di Monterozzi a Tarquinia (III-II sec. a.C.) la bibliografia è ampia⁵⁴. Nella tomba erano rappresentati solo quattro *Xarun* (Fig. 3), rispettivamente ai lati delle due porte raffigurate, di cui uno con la didascalia *axrumu.e*⁵⁵, un altro con la citazione del solo nome *Xaru[n]*, due designati mediante un appellativo, ovvero *Xarun Xunxulis*⁵⁶ e *Xarun Huθs*⁵⁷. Quest'ultimo è stato più volte interpretato come il “*Xarun* n° 4”⁵⁸, se non addirittura “il quarto *Xarun*”⁵⁹. Ma una serie di motivi ci induce ad essere cauti nell'attribuzione del numerale: in prima istanza la considerazione che gli altri tre Caronti non sono contrassegnati da numerale; in secondo luogo la forma del numerale etrusco è *huθ*, non *huθs*; se la *-s* di *huθs* è morfologica e non tematica (fatto tutto da dimostrare), allora dobbiamo riconoscere nella *-s* un genitivo, che vorrebbe dire quindi “il *Xarun* di quattro”, ma con quale significato⁶⁰? Questi testi non sono epitaffi sulla vita del defunto, che vedono in alcuni casi dopo *avils* “anni” la determinazione del numero in genitivo, come ad esempio nelle tombe di Tarquinia⁶¹. Per il valore del numero poi sembra oggi assicurato, dopo le considerazioni di Agostiniani⁶², il numero 6 e non il 4, come originariamente si pensava. Escluderei anche l'ipotesi di un “locativo espresso da una presunta posposizione in *-s*”, come proposto da

50 Sul culto delle *Matronae*, *Matres* si veda in generale: IHM 1887; BAUCHHENS & NEUMANN 1987; CAMPANILE 1991, p. 159; SPICKERMANN 2010; BILLER 2010.

51 SCHMIDT 1987; NEUMANN 1987.

52 COLONNA 1997, p. 175.

53 DE SIMONE 1984, p. 195–196; VETTER 1953, 364b; WACHTER 1987, p. 374; BAKKUM 2009, p. 61–63, 340 e p. 587, nr. 484, e D. Nonnis in questo volume, sulla identificazione dei *neven deivo* della ciotola da Ardea (III sec.) con i *Di Novensides*.

54 Su *Xarun*: RIX 1963, p. 131; OLZSCHA 1970, p. 268; KRAUSKOPF 1985, p. 66–67; MAVLEEV & KRAUSKOPF 1986; JANNOT 1991; DE SIMONE 1997, p. 203; JANNOT 1997; JANNOT 1998; STEINBAUER 1999, p. 97; SERRA RIDGWAY 2004; THOMSON DE GRUMMOND 2006, p. 213–220. Sulla tomba dei Caronti: CAVAGNARO-VANONI 1962, p. 290–291.

55 CAVAGNARO VANONI 1962, p. 290 nr. 10 = ET, Ta 7.78.

56 CAVAGNARO VANONI 1962, p. 291, nr. 11 = TLE 884, TLE², s.v., ET Ta 7.80 (legge *Xunxulēs*).

57 CAVAGNARO VANONI 1962, p. 293, nr. 13 = TLE 885 = ET, Ta 7.81.

58 RIX 1963; OLZSCHA 1970; DE SIMONE 1997; STEINBAUER 1999, JANNOT, articoli citati (nt. 54).

59 RIX 1987–88, p. 183, nota 54; DE SIMONE 1997.

60 Dubbi peraltro già espressi da AGOSTINIANI (1995, p. 30, n. 27): l'assunto di Rix (“il quarto *Xarun*”) comporterebbe “che la flessione al genitivo dei numerali cardinali poteva essere utilizzata con valore di ordinale, il che è tutto da dimostrare”.

61 Si trovano ad esempio *avils cis zaθrmisc* (CIE 5458) o ...*avils cis muvalxls* (CIE 547) o ancora a Tuscania: ...*avils: cis: cealxs* (CIE 5702); sempre a Tuscania troviamo, *avils sas amce uples* (CIE 5760).

62 AGOSTINIANI 1995, p. 29: si tratta sostanzialmente della considerazione che *tamera zelarvenas* di una tomba di Tuscania (CIE 5683) e di una di Musarna (CIE 5818) può significare “raddoppiata” riferito alla ampiezza originaria della tomba, così come [š]arvenas in un'altra tomba di Tarquinia-Musarna

Steinbauer⁶³, perché in sostanza formalmente coincidente con il morfema di genitivo. Le possibilità a mio avviso sono due: o *huθs* è appellativo, quindi nome comune, formalmente coincidente con il numerale etrusco per “6” + -s, oppure la -s di genitivo è forma “cristallizzata” con significato in diacronia, semanticamente opaco in sincronia. L’espressione “di sei” può riferirsi non necessariamente ai sei Caronti, di cui questo sarebbe l’espressione – ma perché poi nella tomba ne sarebbero rappresentati solo quattro? – quanto piuttosto rimandare ad un altro dato extratestuale, un aspetto contestuale pragmatico che ci sfugge ma che è sotteso alla forma cristallizzata.

2.3.2 Il caso dei *Sexarbores*⁶⁴ (CG, SM)

Nel panorama teonimico romano le attestazioni in cui compaiono elementi che consentono di quantificare la pluralità sono alquanto rari: oltre ai casi in cui il teonimo plurale è preceduto o seguito da un numerale, si pensi a *Parcis tribus*⁶⁵, *Lamiis tribus*⁶⁶ o a *duabus Alaisiagis*⁶⁷, particolarmente interessante è una dedica aquitana da Arbas (*Lugudunum Convenarum*) che menziona i “sei alberi”, *Sexarbores*:

*Sex/arboribus / Q(uintus) Fufius / Germanus / v(otum) s(olvit)*⁶⁸.

Va segnalata anche la forma singolare del medesimo teonimo in due iscrizioni aquitane in cui l’*adprecatio* è *Deo Sexarbori*⁶⁹. In particolare quest’ultima attestazione ci fa pensare, come ipotesi interpretativa, che *Sexarbori* possa anche essere considerato un sintagma cristallizzato. Anche se nel mondo celtico sono attestati casi di dendrolatria⁷⁰, il nome, probabilmente in origine un toponimo, potrebbe anche essere stato usato metonimicamente per indicare una divinità agreste. Allo stesso modo ricordiamo, in età moderna, le molte “Madonne del Frassino”, venerate spesso nei “Santuari del Frassino”. Da qui il passaggio all’espressione “fare un’offerta al Frassino”, si riferisce in modo metonimico al culto della Madonna e non dell’albero.

2.4 Triadi (SM, CG)

Le triadi divine sono state argomento di studio privilegiato di indoeuropeisti e di storici delle religioni; sappiamo quanto nel campo dell’Italia preromana e in genere nel mondo indoeuropeo la loro celebrità sia legata senza dubbio a Georges

(CIE 5807) può voler dire “quadruplicata” rispetto alle dimensioni originarie. La corrispondenza *huθ* = “6” è accolta anche in WALLACE 2008, p. 54 e RIX 2004, p. 159; sul numero di 4 riferito ai Caronti ancora DE SIMONE 1997, p. 190: “dans le cas de *huths*, «quatrième», on pourrait déduire l’existence de plusieurs Charons (numérotés)”.

63 STEINBAUER 1999, p. 97.

64 Cfr. MARCO SIMÓN 2007; GORROCHATEGUI CHURRUCA & RAMÍREZ SÁDABA 2013.

65 AE 1946, 158.

66 CIL VII, 507 = RIB I, 1331.

67 *Deo / Marti et duabus / Alaisiagis et n(umini) Aug(usti). / Ger(man)i cives Tuihanti / cunei Frisiorum / Ver(covicianorum) Se(ve)r(iani) Alexand(riani) votum / solverunt / libent[es] / m(erito).* (RIB I, 1594 = ILS 4761); *Deo / Marti / Thincso / et duabus / Alaisiagis / Bed(a)e et Fi/mmilen(a)e / et n(umini) Aug(usti). Ger(m)ani cives Tuihanti / v(otum) s(olverunt) l(ibentes) m(erito).* (RIB I, 1593 = ILS 4760 = AE 2008,15); *Deabus / Alaisia/gis Bau/dihilli(a)e / et Friaga/bi et n(umini) Aug(usti). / N(umerus) Hnau/difridi / v(otum) s(olvit)*

l(ibens) m(erito). (RIB I, 1576 = AE 1924, 94). Sulle *Alaisiagae* cfr. JAEKEL 1890; BOSANQUET 1922.

68 CIL XIII, 129 = ILS 4532b; SACAZE 1892, n. 257.

69 CIL XIII, 132 = ILS 4532a = SACAZE 1892, n. 255: *Ex voto / Sexsarbori / deo. / L(ucius) Domit(ius) / Censorinus / v(otum) s(olvit) l(ibens) m(erito)*; CIL XIII, 175 = ILS 4532 = SACAZE 1892, n. 256: *Sexs/arbori deo / T(itus) Pompeiu[s] / Campanus / [- - -]*.

70 Si pensi ad esempio alle dediche a *Fagus* (faggio): *Fago deo*: CIL XIII, 33; CIL XIII, 223; CIL XIII, 224; CIL XIII, 225; a *Arixo* (rovere): *Arixo(ni) deo*: CIL XIII, 365; *[A]rix(oni) deo*: CIL XIII, 63; *Marti Arixon*: CIL XIII, 366; a *Artaha* (quercia): *Artah(e) deo*: CIL XIII, 70; ILTG, 37; *Artah(e)*: CIL XIII, 73; *Artehe*: ILTG, 38, CIL XIII, 64; *Artehe de[o]*: CIL XIII, 71; *Arte*: ILTG, 36; alle *Fatae* e alle *Matronae Dervonnae* (quercia): *Fatis Dervonibus*: CIL V, 4208; *Matronis Dervonnis*: CIL V, 5791. Cfr. GORROCHATEGUI CHURRUCA & RAMÍREZ SÁDABA 2013; MARCO SIMÓN 2007–2008; BLÁZQUEZ 1962, p. 287–295. Sul culto degli alberi da parte dei Celti si veda: MACCULLOGH 1911, p. 198–207; DEMANDT 2002; ALDHOUSE-GREEN 2000.

Dumézil, che ha dedicato al tema numerosi saggi⁷¹. Per questo motivo non dedicheremo a questo gruppo un contributo esteso per motivi di spazio. Basti qui ricordare brevemente che la triade più antica di Roma era quella di *Iuppiter Mars Quirinus*, rivisitata in seguito con la sostituzione di *Iuno* e *Minerva* a *Mars* e *Quirinus*, accolta anche nel mondo etrusco con *Uni*, *Tinia* e *Mnerva*⁷².

2.5 Teonimi caratterizzati da dualità (SM)

Abbiamo pensato di suddividere questa categoria in due classi:

- a) le coppie divine di gemelli (ad es. i Dioscuri), a cui possono essere aggiunte le coppie di eroi fondatori (del tipo Remo e Romolo);
- b) le coppie di divinità appaiate in vario modo sul piano linguistico, in cui solitamente una è determinata dall'altra (*tatpuruṣa*), come ad esempio l'osco *μαμαρται μεfitανoi*, il *Mamerte* di *Mefitis* a Rossano di Vaglio⁷³, forse anche il *Silvans Sanxuneta* di *Volsinii*, o in cui la gerarchia è messa in evidenza dalla posizione all'interno del formulario di dedica in cui i due nomi sono appaiati in asindeto, come nel messapico *Zis Venas*.

2.5.a Coppie paritarie di gemelli/eroi primigeni (SM)

Il concetto di dualità paritaria è espresso in molte lingue dal caso duale. In indo-europeo⁷⁴, come noto, il duale è andato perduto in età preistorica in germanico (nel sistema nominale), in latino, in albanese e in armeno⁷⁵. È attestato invece in greco classico, antico irlandese e antico slavo

ecclesiastico. Sopravvive ancor oggi in alcune lingue slave. In latino, lo ricordiamo, sopravvive nelle forme *ambo*, *duo*, *octo*, *viginti*. Il duale come caso⁷⁶ non denota solo una dualità di entità; può essere utilizzato anche come marcatore associativo in una costruzione riportata comunemente come “elliptical dual”. Ad esempio in vedico, quando il duale della divinità *Mitrā* (*Mitrā*) viene ad indicare sia *Mitra* che il suo compagno *Varuna*. Anche in greco il duale *Aiante* (*Aἰαντε*) sta per “i due Aianti”, il Maggiore ed il Minore, o meglio, con Wackernagel, “Aiace ed il fratello”. Lingue che hanno perduto il duale ricorrono al plurale con lo stesso significato, come in lat. *Castores* (pl. di *Castor*) per indicare la coppia costituita dal semidio *Castore* e il suo gemello *Polluce*. Il duale è stato ricostruito per il sistema pronominale, per i nomi animati e quelli inanimati, ma è probabile che con questi ultimi il suo uso fosse opzionale. Classificando i diversi tipi di plurale, Pauw⁷⁷ distingue tra coppie naturali, duali ellittici, plurali ellittici, duali (plurali) più complementi singolari, *dvandva*, duali con “both” e “two” e duali con nomi e prenomi concomitanti. Tutti questi, secondo lui, costituiscono diversi stadi nello sviluppo del duale. Se volessimo andare ancora su un piano superiore, cognitivo, troveremmo che il duale, così come l'espressione di animato/inanimato o singolare/plurale o maschile e femminile opposti al neutro non sono altro che modi di individuare e quindi comunicare ad un altro essere umano (*sharing information*) la natura del mondo che ci circonda⁷⁸, la sua pericolosità o la sua “neutralità”.

2.5.a.1 Dioscuri (SM)

La diffusione del culto dei Dioscuri, che Kristiansen⁷⁹ considera, assieme al sole, “the

of minds that make possible a symbolic structuring of the world, the sharing of which has profound consequences for practical living. It is the use of language that has resulted in the unique complexity of human social behavior and organization – from the intricacies of marriage and family life to the formation of governments and nations – as well as the discovery and furtherance of knowledge that has made H. sapiens the dominant species on earth”.

71 Si veda DUMÉZIL 1966 e ÁLVAREZ-PEDROSA NÚÑEZ 2011.

72 DUMÉZIL 1974.

73 LEJEUNE 1990, nr. 33; POCCETTI 1979, nr. 177.

74 CLACKSON 2007, p. 91.

75 Per il duale in indeuropeo cfr. anche PAUW 1980.

76 CLACKSON 2007, p. 100–101.

77 PAUW 1980, p. XI.

78 TREMLIN 2010, p. 36 e *passim*; in particolare, a p. 35: “Human speech reflects the unique adaptations

79 KRISTIANSEN 2013, p. 83.

main gods of the Bronze Age”, è molto estesa in tutta l’antica Europa a partire almeno dal secondo millennio. In vedico gli *Áśvins* (: *asvaḥ* “cavallo”) sono nominati centinaia di volte nel *R̥gveda*, e a loro sono dedicati alcuni inni; in greco sono noti come Διόσκουροι, figli di Zeus, aiutanti e salvatori dei marinai durante la notte. Ricordiamo che in questa accezione sono attestati nelle iscrizioni della grotta marina di Grammata in Albania, con numerose dediche in iscrizioni rupestri in greco⁸⁰. Oltre a questa funzione si attribuivano ai Dioscuri qualità di protettori in battaglia, guaritori nelle malattie, musicisti e danzatori; coppia divina di particolare fortuna, i due gemelli divini sono stati identificati in più di 100 contesti archeologici e figurativi durante tutta l’età del Bronzo. Se durante l’età del Ferro la loro attestazione tende a diminuire, sembra cambiare anche la loro funzione, che si concentra principalmente sul loro aspetto di guerrieri – raffigurati in combinazione con i cavalli – e su quello di custodi della fertilità e dell’agricoltura. Il fatto che fossero uno mortale e l’altro immortale li rende perfetti comunicatori tra il cielo e la terra⁸¹.

Ora, se il nome indiano *Áśvins*, attestato in forma duale e plurale, privilegia la connessione con i cavalli, con il significato di “domatori di cavalli”, nelle denominazioni del mondo occidentale di età storica si mette in risalto l’aspetto della parentela con Zeus, ed il nome risulta sempre ancorato a questo significato (“figli di Zeus”), che sia il greco Διόσκουροι, o l’etrusco *Tinascliniaras*⁸², o il latino *Castorei Podlouqueique* o ancora il peligno

*Iouois Puclois*⁸³. Se tra questi nomi vi è stato prestito, la direzione può andare forse dal greco verso l’etrusco e l’italico, ma nella forma di calco culturale più che semantico⁸⁴. Non può essere un caso che l’unica attestazione etrusca si trovi su una coppa greca e che le attestazioni italiche siano di III-II sec. a.C. Ora, in questo quadro italico si colloca “fuori scia” l’attestazione venetica, dove non solo avremmo (il condizionale è d’obbligo data l’unicità della attestazione) un’unica parola e non più un sintagma per designare Castore e Polluce, ma addirittura l’attestazione della forma duale, unica nel panorama noto fin qui osservato nell’Italia antica, con rimandi quindi all’ambito indiano.

2.5.a.2 I Dioscuri in ambito venetico (CG)

Negli anni trenta del secolo scorso in un canale di Lozzo Atestino, un piccolo centro nei pressi di Ateste (Este), fu rinvenuta un’iscrizione venetica graffita su una coppa menzionante il teonimo *Alkomno*. Si tratta della più antica iscrizione venetica, viene infatti utilizzato l’alfabeto “di prima fase”, ossia quello che precede l’introduzione della punteggiatura sillabica⁸⁵. La forma della “coppa” su cui è tracciata l’iscrizione non trova confronti in ambito locale, e sembra ispirarsi ai *kantharoi* prodotti in Etruria tra l’ultimo quarto del VII e la prima metà del VI sec. a.C.⁸⁶. Al *kantharos* sono state tolte le anse, una defunzionalizzazione forse rapportabile al momento della donazione dell’oggetto alla

80 HAJDARI *et al.* 2007.

81 KRISTIANSEN 2013, p. 86, ma si vedano anche BURKERT 2011, p. 324–326 e WEST 2007, p. 186–191.

82 CIE 10021 = ET Ta 3.2; BENELLI 2007, p. 214, n. 94; MARAS 2000, p. 130–131.

83 UNTERMANN 2000, p. 599–600: <*pu-tlo: cfr. per il tema a.i. *putrá-*; av. *puθro* ‘figlio’. Il suffisso -tlo potrebbe essere in alternanza a -tero-, che si trova nelle forme semplificate latina *pu-ero-* (così UNTERMANN 2000, p. 600). HAMP 1971, p. 213–215 propone invece una divisione *put-lo, cfr. lat. *putus*, *putillus*. Sulle forme oscche cfr. anche POCETTI 2015, p. 123–124. Per i testi delle iscrizioni cfr. VETTER 1953, nr. 202; PISANI 1953, nr. 50C e VETTER 1953, nr. 224; PISANI 1953, nr. 58; POCETTI 1979, nr. 222.

84 Ciascuna forma mette in evidenza uno degli aspetti culturali dei fratelli divini. Sulla trafilata delle corrispondenze tra le varie forme si veda POCETTI 2015, che fornisce una sistemazione linguistica di tutto il repertorio di attestazioni dei nomi divini a partire dalle forme greche e latine per arrivare alle forme italiche. Si veda in particolare la tavola sinottica a p. 112. Sui Dioscuri nel mondo italico si vedano, oltre ad ALBERT 1883, p. 56 (e il catalogo delle monete nrr. 91–106) e CHAPOUTHIER 1935, i più recenti FORTSON 2010, p. 104–105 sui “divine twins”.

85 PROSDOCIMI 1988, *Es 120.

86 LOCATELLI & MARINETTI 2002, p. 281.

divinità, ed apparentemente non vi è traccia del piede. L'iscrizione è tracciata sulla parete esterna e disposta su una linea bustrofedica con verso sinistrorso. L'alfabeto utilizzato è quello "di prima fase", ossia quello che precede l'introduzione della punteggiatura sillabica. In base al tipo di oggetto e di alfabeto utilizzato, la datazione dell'iscrizione è da collocarsi non più tardi della metà del VI sec. a.C.

L'iscrizione si legge (Fig. 4):

*alkomnometlonšikosenogenesvilkenishorviont
edonasan*⁸⁷

da dividere in:

*alkomno metlon šikos enogenes vilkenis horvionte
donasan*

Il nome della divinità *Alkomno* compare all'inizio della riga, mentre il verbo *donasan*, aoristo sigmatico alla terza persona plurale, è posto in ultima posizione. I nomi personali al nominativo sono *Šikos*, *Enogenes* e *Vilkenis*; il rapporto tra i tre elementi onomastici non è chiaro: sicuramente i donanti sono più di uno, dato il verbo al plurale. L'oggetto della dedica, *metlon*, potrebbe essere, secondo Anna Marinetti⁸⁸, il nome stesso con cui viene denominata la coppa, oppure un termine generico per indicare l'*ex voto*. *Horvionte* potrebbe essere l'epiteto di *Alkomno*, dato che con esso sembra concordato morfologicamente. Il teonimo *Alkomno*, caratterizzato dalla morfologia duale con terminazione in *-o*, è stato cautamente messo in relazione da Aldo Prosdocimi⁸⁹ con gli *Alces* menzionati da Tacito nella *Germania*⁹⁰ e comparati ai Dioscuri secondo il meccanismo di *interpretatio Romana*. Sul valore da attribuire al concetto di *interpretatio Romana* molto è stato scritto⁹¹; ciò che risulta evidente da questi scritti è che non si tratta di una traduzione, ma piuttosto di una mediazione interpretativa: Tacito ci informa che le divinità

germaniche venerate col nome di *Alces* sono fratelli e sono giovani (*ut fratres... ut iuvenes*) e le mette in relazione alle divinità romane caratterizzate dai medesimi attributi, ovvero Castore e Polluce:

Apud Nahanarvalos antiquae religionis lucus ostenditur. Praesidet sacerdos muliebri ornatu, sed deos interpretatione romana Castorem Pollucemque memorant. Ea vis numini, nomen Alcis. Nulla simulacra, nullum peregrinae superstitionis vestigium; ut fratres tamen, ut iuvenes venerantur.

Oltre alle comparazioni linguistiche tra *Alkomno* e *Alces* maturate sulla base della fonte storica di Tacito, fondamentale è segnalare che il ritrovamento dell'iscrizione è avvenuto nei pressi di un santuario di età repubblicana dedicato ai Dioscuri, situato nell'area nord-occidentale della città. In età tardorepubblicana il tempio fu oggetto di due interventi edilizi: in particolare nel secondo, risalente al I sec. a.C., fu aggiunto un nuovo apparato decorativo, un fregio dorico contenente metope con raffigurazione di teste di Dioscuri al centro di *phialai*⁹².

Della fase preromana del santuario non sono state rinvenute tracce archeologiche; a questo proposito va però ricordato come per l'area del Veneto non si può parlare di santuari nell'accezione classica del termine, cioè come di aree caratterizzate da complessi monumentali, ma i luoghi di culto erano costituiti da aree sacre aperte, probabilmente delimitate da recinti di legno o da pietre terminali⁹³.

2.5.b Coppie di divinità variamente legate ed espresse sul piano linguistico (SM)

Una parte delle coppie divine da noi inserite in questo gruppo, quelle etrusche, furono presentate da Carlo de Simone in un convegno parigino del 1995 sugli Etruschi. Tema del suo contributo erano le "*Dénominations divines étrusques binaires*".

87 PROSDOCIMI 1988, cit. p. 282–284.

88 LOCATELLI & MARINETTI 2002, p. 281.

89 PROSDOCIMI 1988, p. 284. La possibilità era stata però accantonata da Prosdocimi nell'*editio princeps* dell'iscrizione.

90 TAC., *Germ.*, 43,16.

91 Sull'*interpretatio romana* si vedano: HAINZMANN 2012; CHIAI *et al.* 2012; ANDO 2005; WISSOWA 1916.

92 BONOMI & MALACRINO 2011, p. 85–86; STRAZZULLA 1994, p. 42, figg. 7a-b, p. 43.

93 CAPUIS 2006, p. 508–509.

In particolare egli delineava una tipologia delle denominazioni “binarie” intendendo coppie di teonimi (teonimo I + teonimo II) uniti in vario modo a formare un “blocco informativo” unico⁹⁴:

- asindeto copulativo (de Simone IIa, d’ora in po ‘dS’): es. etr. *Šuri Cavaθas*
- copula con enclitico (dS IIb): es. etr. *Apa-c Ati-c; Paχaθuras Caθs-c*
- teonimo 2 derivato da teonimo 1 (*determinatus+determinans*: dS IIc): es. etr. *Fufluns(u)l Paχ-ie-s* (: *Paχa*), *Peθnś Caluś-na-l* (: *Calus*), osco *Μαμαρτει μεφιτ-ανο-ι* (: *μεφιτω*)
- teonimo 2 al genitivo (dS IId): es. etr. *Θesan Tins*
- teonimo 2 con deittico posposto (dS IIe): es. etr. *Maris Tins-ta*
- teonimo 2 in caso indeterminato + deittico posposto (dS II f): es. etr. *Aiseras θυflθi-cla*
- teonimo + patronimico (dS IIg): es. etr. *Hercle Unial clan*.

Credo che questa tipologia possa essere ancora adottata per individuare le coppie divine, sia quelle “occasional” – con scarsa attestazione su supporti non contestualizzati o comunque al di fuori di contesti sacri ufficiali (culto privato?), sia e soprattutto quelle di santuari istituzionalizzati come quello di Rossano di Vaglio, dove troviamo la coppia *Mamars/Mefitis* con determinazione del primo a partire dal secondo: non è un *Mamars* qualsiasi, ma fa “coppia stabile” con *Mefitis*, quindi è “mefitano”. In ambito messapico troviamo *Zis Venas*, Zeus e Venere, nella lunga iscrizione messapica di Carovigno⁹⁵, e nelle due di Grotta Poesia⁹⁶ o ancora *Venas Θautour* sempre a Grotta Poesia⁹⁷. Le diverse forme morfologiche individuabili devono aver espresso una varietà

di rapporti tra divinità, strettamente legati alla tipologia culturale e alla cultura specifica di chi le venerava. L’espressione linguistica riflette la natura del rapporto gerarchico tra divinità, che così si declina da una semplice determinazione paratattica (*Aritimi-pi Turan-pi; Aisera śic śeuc, Apac Atic*, etc.), ad una gerarchica, come ad esempio in *Tinia Caluś-na* (da Volsinii, III sec. a.C.)⁹⁸, dove il suffisso derivativo *-na* indica che il secondo elemento dipende dal primo.

Un’osservazione di ordine onomastico e linguistico più generale va fatta quando ci imbattiamo in casi, come quello del santuario venetico di Reitia, in cui troviamo associati al nome di Reitia più “*Beinamen*” o appellativi variamente interpretati, come *Pora* e *Šainate*. Quest’ultimo in particolare si aggiunge, nelle dediche di Lagole di Calalzo nel bellunese, alla divinità oggetto di culto nel santuario: *Trumusijate*. In mancanza di espressioni figurative che rappresentino rispettivamente Reitia, Sainate e Pora, ci si è basati (Prodocimi, Marinetti) su considerazioni numeriche e di tipologia testuale. Nella maggior parte dei casi il teonimo *Reitia* è accompagnato da un appellativo. In pochi, sporadici casi, *Porai* e *Sainatei* sono attestati come nomi unici. *Porai* (dativo) è attestata da sola in Es 23 ed Es 67⁹⁹. A nostro avviso in questi casi potrebbe essere avvenuto un fenomeno di grammaticalizzazione che ha portato, per ellissi, ad usare il solo *Porai*, probabilmente uno degli appellativi con cui veniva venerata la dea, e a non citare espressamente *Reitia*. Si pensi, per un confronto in età moderna, ai tanti “*Beinamen*” con cui viene venerata Maria nella prassi devozionale cristiana, dove *turris eburnea, mater dulcissima* – o anche solo *Mater* –, sono altri nomi per designare Maria, non altre divinità¹⁰⁰. Tali fenomeni sono attestati, a livello sistemico di lingua, in tutte le tradizioni culturali e in tutte le lingue storiche.

94 Alle denominazioni binomie in Etruria ha dedicato recentemente un contributo MITTERLECHNER 2012, p. 175–184 su cui cfr. recensione di DE SIMONE 2015. A questa classe appartiene anche l’etr. *Selvans Sanxuneta* di Bolsena (*TLE* 900, *TLE* 2 s.v. p. 358).

95 *MLM* 3 Car “[k]laohi zis venas epig[ra]van ennan...”.

96 *MLM* 5 Ro e *MLM* 8 Ro.

97 *MLM* 5 Ro.

98 *ET* 4.7 = *CIE* 10560; *TLE* 270.

99 cfr. PRODOCIMI 1975, p. 273.

100 *contra* PRODOCIMI, cit., p. 274.

2.6 Divinità pluriformi (CG)

Le divinità che abbiamo definito pluriformi rappresentano una categoria liminale, ovvero: in che modo possiamo interpretare, categorizzare quelle divinità che sono idealmente singolari, cioè caratterizzate da un unico corpo e da un teonimo singolare, ma provviste di più facce, di più elementi del corpo? Si pensi al caso della triplice *Hekate*, ai giganti greci dalle cento mani *Hecatôncheires*, o all'Artemide Efesia, solo per citare i casi del mondo greco-romano, a cui però potrebbero essere aggiunti riferimenti alla mitologia buddista (divinità con molteplici braccia) o alla religione mesoamericana¹⁰¹. Secondo Waldemar Deonna, la moltiplicazione di un elemento del corpo serve a catalizzare l'attenzione su quella parte, aumentandone, in questo modo, l'importanza¹⁰². Vediamo uno dei casi più noti del mondo italico, quello di *Culśanś* – *Ianus*.

2.6.1 Divinità bifronti: *Culśanś* – *Ianus* (CG)

L'archetipo iconografico della figura bifronte va ricercato nella *koiné* mediterranea e orientale¹⁰³: la più antica raffigurazione di una figura bifronte si trova su un sigillo cilindrico babilonese del III millennio a.C.¹⁰⁴.

In ambito etrusco, una statuetta di bronzo bifronte raffigurante *Culśanś* è stata rinvenuta nei pressi di una delle porte d'ingresso della città di Cortona (Porta Bifora)¹⁰⁵. Si tratta di una figura maschile nuda, senza barba, che indossa un *torques*, degli stivaletti e un copricapo piatto. Sulla gamba sinistra compare un'iscrizione¹⁰⁶ sacra (come

indica il verbo “tecnico” *turuce*, ‘ha dedicato’) menzionante *Culśanś* (Fig. 5):

v · cvinti · arn²ias² · culśanś² alpan · turce

Secondo Erika Simon il copricapo, *galerus*, non doveva essere piatto, ma era probabilmente dotato di un *apex*, come mostrato da una visibile frattura ubicata in corrispondenza della parte superiore della testa. Il *galerus* a Roma veniva indossato dai *flamines* e fu importato a Roma dall'Etruria¹⁰⁷; solo il *flamen* di più alto rango poteva indossare il *galerus* con l'aggiunta di una punta, *apex*. La raffigurazione del *galerus* con *apex* si trova su una serie di monete del III sec. a.C. provenienti da Volterra¹⁰⁸. La posizione delle dita induce a ipotizzare la presenza di un attributo, ora perduto, che con buona probabilità poteva consistere in una chiave o in un chiavistello, attributo presente anche nelle raffigurazioni di *Ianus* a Roma¹⁰⁹. Un elemento di apparente diversità rispetto al corrispettivo romano *Ianus* è l'assenza, nella raffigurazione etrusca, della barba. Va però evidenziato che nell'arte etrusca vi è una particolare tendenza a rappresentare le divinità nel loro aspetto giovanile (si pensi ad esempio alle raffigurazioni di Tinia imberbe). Le attestazioni epigrafiche e iconografiche di *Culśanś* sono datate al III secolo a.C.¹¹⁰ e non ci sono giunte testimonianze del periodo arcaico. Anche la più antica raffigurazione di *Ianus* compare su una serie di *aes grave* del III secolo a.C.¹¹¹; la figura divina bifronte sembra quindi essersi sviluppata nel medesimo periodo sia nel mondo etrusco, sia in quello romano, con esiti iconografici del tutto simili.

101 Per la discussione del problema e altri esempi si veda: DEONNA 1914.

102 DEONNA 1954, p. 405.

103 PETTAZZONI 1955, p. 82. In Oriente il demone bifronte barbato Usmu e in Grecia Argo e Borea raffigurati come bifronti in un vaso a figure rosse (SIMON 1989, p. 1277–1278; PETTAZZONI 1955, nota 1; KRAUSKOPF 1997, p. 33).

104 KRAUSKOPF 1997; SIMON 1989, p. 1277; SIMON 1990, p. 619, n. 3; PETTAZZONI 1955, nota 8.

105 MUSEO CORTONA 2005, p. 204, 263–264; KRAUSKOPF 1985; KRAUSKOPF 1986; BELFIORE 2015, p. 154–156.

106 CIE 437 = ET Co 3.4; BENELLI 2007, p. 219, n. 98. Il nome di *Culśanś* compare anche su una laminetta, forse una *defixio*, conservata al British Museum contenente la seguente iscrizione: *culśanś: (.)²(.)²e. preṭnsa(.)*.

107 MAGGIANI & SIMON 1984, p. 157.

108 SIMON 1989, p. 1275; CATALI 1976, p. 142, tav. 20.

109 KRAUSKOPF 1986; SIMON 1989, p. 1275. Di altra opinione è Romolo Staccioli che pensa che le dita rappresentino il numero dei giorni dell'anno secondo la tecnica dell'*indigitatio* (STACCIOLI 1994).

110 MUSEO CORTONA 2005, p. 263.

111 RRC, n. 35/1, tav. G. (225–217 a.C.).

Un'ipotesi sulla natura della dualità bifronte deve tener conto sì dei molteplici attributi del divino, ed in questo senso probabilmente vanno interpretate le divinità orientali con molte teste o molte mani. La figura bifronte, tuttavia, può essere forse meglio inquadrata nell'ambito della dualità di cui parlavamo all'inizio (cfr. Introduzione, § 1). I due volti, orientati nelle due metà del campo visibile, comprendono tutto il mondo sensibile, di natura duale, riassunti in un unico essere divino.

3 Conclusioni (CG, SM)

I casi presentati sono soltanto esemplificativi delle tipologie che emergono dai dati epigrafici. Siamo consapevoli delle difficoltà classificatorie che l'insieme di dati presenta, dovute anche alle differenti prospettive disciplinari con cui abbiamo affrontato la sistemazione. La pluralità di modelli interpretativi è divenuta oggi un dato di fatto anche per il mondo antico: si tratta ora di verificarne l'applicabilità nei casi concreti.

Oltre all'intento metodologico di categorizzazione delle attestazioni, il nostro secondo obiettivo era quello di mettere in luce, per quanto possibile, gli aspetti di continuità tra i culti di epoca preromana e quelli romani. Premettendo che nella maggior parte dei casi, come testimonianza di un culto, ci è giunto solo il teonimo, spesso avulso dal suo originario contesto di rinvenimento e quindi spogliato di tutti quegli elementi archeologico-contestuali che concorrono a determinare la specificità intrinseca della divinità, l'individuazione della continuità di un culto preromano in epoca romana non è compito semplice. Raramente si tratta di vere e proprie equivalenze tra divinità preromane e romane, cioè quasi mai una divinità preromana corrisponde esattamente a quella romana. Con la

“romanizzazione” prendono forma delle divinità che sono un adattamento e re-interpretazione dell'originale divinità preromana secondo i canoni della religione romana (tipo di supporto, tipologia della dedica ecc.). Il fenomeno di *interpretatio indigena*¹¹² appena descritto è ben testimoniato dai casi relativi al mondo veneto: il caso dei *termonios deivos* di Vicenza, che in età romana, nel *Noricum*, sono venerati come *Termunes*, o il caso del teonimo *matron*, la cui fortuna in età romana è ben testimoniata dalle migliaia di iscrizioni dedicate alle *Matronae* e *Matres* soprattutto nella zona renana e gallica.

A proposito di “*interpretatio*”, o meglio della sopravvivenza dei culti preromani in età romana, vale la pena ricordare che non solo uno stesso luogo può ospitare culti diversi, ma anche cambiare culto da una fase ad un'altra della sua frequentazione. Un confronto ben documentato in ambito greco viene da Dodona in Epiro¹¹³, dove una divinità femminile ctonia sembra aver preceduto il culto di Zeus, attestato nel santuario almeno dall'VIII sec. a.C. Con l'instaurarsi del culto di Zeus (definito come *Naios*), il culto ctonio preistorico sembra sopravvivere in una divinità minore, Dione, che nel santuario diventa partner di Zeus. Nel mondo italico preromano le attestazioni talvolta frammentarie o scarse possono rendere difficile la ricostruzione della trafila delle successioni divine all'interno di uno stesso luogo di culto; di qui la difficoltà per noi oggi nel ricostruire gerarchie devozionali che pur dovevano essere evidenti ai devoti antichi italici.

Cristina Girardi
Università degli Studi di Padova
<cristina.girardi@yahoo.it>

Simona Marchesini
Alteritas Verona
<s.marchesini@alteritas.it>

112 HÄUSSLER 2012.

113 CHAPINAL HERAS 2017.

Bibliografia

ADAM & BRIQUEL 1982

ADAM (R.), BRIQUEL (D.) – « Le miroir prénestin de l'Antiquario Comunale de Rome et la légende des jumeaux divins en milieu latin à la fin du IV^e siècle avant J.-C. », *MEFRA*, 94, 1982, p. 33–65.

AGOSTINIANI 1995

AGOSTINIANI (L.) – « Sui numerali etruschi e la loro rappresentazione grafica », *AIQN. Annali del Dipartimento di Studi del Mondo Classico e del Mediterraneo Antico. Sezione linguistica*, 17, 1995, p. 21–65.

AKEO

Akeo. *I tempi della scrittura. Veneti antichi. Alfabeti e documenti. Catalogo della mostra, Montebelluna, Museo di Storia Naturale e Archeologia, 3 dicembre 2001–26 maggio 2002*, Montebelluna/Cornuda, 2002.

ALBERT 1883

ALBERT (M.) – *Le culte de Castor et de Pollux en Italie*, Paris, 1883.

ALDHOUSE-GREEN 2000

ALDHOUSE-GREEN (M.) – *Seeing the wood for the trees: the symbolism of trees and wood in ancient Gaul and Britain*, Aberystwyth, 2000.

ÁLVAREZ-PEDROSA NÚÑEZ 2011

ÁLVAREZ-PEDROSA NÚÑEZ (J. A.) – « Las triadas en el panteón indoeuropeo », in: S. MONTERO (ed.) – *Los rostros de Dios: las triadas divinas*, Madrid, 2011, p. 9–38

AMPOLO 2013

AMPOLO (C.) – « Il problema delle origini di Roma rivisitato: concordismo, ipertradizionalismo acritico, contesti I. », *AnnSNS*, 5/1, 2013, p. 217–283.

ANDERSON 2006

ANDERSON (J. M.) – *Modern Grammar of Case*, Oxford, 2006.

ANDO 2005

ANDO (C.) – « *Interpretatio romana* », *Classical Philology*, 100, 2005, p. 41–51.

ATTI NAPOLI 1995

Atti del convegno su « Numeri e istanze di numerazione tra preistoria e protostoria linguistica del mondo antico », Napoli, 1–2 dicembre 1995 (= *AIQN*, 17, 1995).

AUBERT 1993

AUBERT (J.-J.) – « 'Workshop managers' », in: W. V. HARRIS (ed.) – *The Inscribed Economy: Production and distribution in the Roman empire in the Light of instrumentum domesticum*, *JRA Supplement* 6, Ann Arbor, 1993.

BAKKUM 2009

BAKKUM (G. C. L. M.) – *The Latin dialect of the Ager Faliscus*, Amsterdam, 2009.

BAUCHHENSS & NEUMANN 1987

BAUCHHENSS (G.), NEUMANN (G.) (ed.) – *Matronen und verwandte Gottheiten: Ergebnisse eines Kolloquiums veranstaltet von der Göttinger Akademiekommision für die Altertumskunde Mittel- und Nordeuropas*, Köln/Bonn, 1987.

BELFIORE 2010

BELFIORE (V.) – *Il liber linteus di Zagabria. Testualità e contenuto*, Pisa/Roma, 2010.

BELFIORE 2015

BELFIORE (V.) – « Grenz- und Torgottheiten im Mittelmeerraum », *Thetis. Mannheimer Beiträge zur Klassischen Archäologie und Geschichte Griechenlands und Zyperns*, 22, 2015, p. 150–163.

BENELLI 2007

BENELLI (E.) – *Iscrizioni etrusche: leggerle e capirle*, Ancona, 2007.

BILLER 2010

BILLER (F.) – *Kultische Zentren und Matronenverehrung in der südlichen Germania Inferior*, Leidorf, 2010.

BLÁZQUEZ 1962

BLÁZQUEZ (J. M.) – *Religiones primitivas de Hispania I, Fuentes literarias y epigráficas*, Roma, 1962.

BOSANQUET 1922

BOSANQUET (R. C.) – « On an altar dedicated to the *Alaisiagae* », *Archaeologia Aeliana. Miscellaneous tracts relating to antiquity*, ser. 3, 19, 1922, p. 185–197.

BONOMI & MALACRINO 2011

BONOMI (S.), MALACRINO (C. G.) – « Dal santuario di Altino al santuario di Lova di Campagna Lupia. Una messa a confronto nel panorama del sacro nel Veneto », in: G. GORINI (ed.) – *Alle foci del Medoacus Minor*, Padova, 2011, p. 71–88.

BURKERT 2011

BURKERT (W.) – *Griechische Religion der archaischen und klassischen Epoche*, 2. überarbeitete und erweiterte Auflage, Stuttgart, 2011 (1977).

CAMPANILE 1991

CAMPANILE (E.) – « Aspetti del sacro nella vita dell'uomo e della società celtica », in: J. RIES (ed.) – *Trattato di antropologia del sacro II. L'uomo indoeuropeo e il sacro*, Milano, 1991, p. 149–178.

CAPUIS 2006

CAPUIS (L.) – « Per una geografia del Veneto preromano », in: A. CORNELLA, S. MELE (ed.) – *Depositi votivi e culti dell'Italia antica dall'età arcaica a quella tardo-repubblicana*, Bari, 2006.

CARANDINI 2013

CARANDINI (A.) – *Storia di Roma*, e la review di C. AMPOLO, *Il problema delle origini di Roma rivisitato: concordismo, ipertradizionalismo acritico, contesti I.*, *AnnSNS*, 5/1, 2013, p. 217–283.

CAVAGNARO-VANONI 1962

CAVAGNARO-VANONI (L.) – *Rivista di Epigrafia Etrusca*, 30, 1962, p. 284–301.

CHAPINAL HERAS 2017

CHAPINAL HERAS (D.) – « Between the Oak and the Doves: Changes in the Sanctuary of Dodona Over the Centuries », in S. MARCHESINI, J. NELSON NOVOA (ed.) – *Simple Twists of Faith. Cambiare culto, cambiare fede: persone e luoghi. Changing Beliefs, Changing Faiths: People and Places* (Miscellanea Alteritas), Verona, 2017, p. 17–38.

CHAPOUTHIER 1935

CHAPOUTHIER (F.) – *Les Dioscures au service d'une déesse*, Paris, 1935 (= BEFAR 137).

CHIAI *et al.* 2012

CHIAI (G.F.), HÄUSSLER (R.), KUNST (C.) – « Einleitung *interpretatio*: religiöse Kommunikation zwischen Globalisierung und Partikularisierung », *Mediterraneo antico. Economie, società, culture*, 15, 2012, p. 13–30.

CLACKSON 2007

CLACKSON (J.) – *Indo-European Linguistics. An Introduction*, Cambridge, 2007.

COLONNA 1997

COLONNA (G.) – « Divinités peu connues du panthéon étrusque », in: F. GAULTIER, D. BRIQUEL (ed.) – *Les plus religieux des hommes : état de la recherche sur la religion étrusque. Actes du colloque international, Galeries nationales du Grand Palais, 17–18–19 novembre 1992*, Paris, 1997, p. 167–184.

COOLEY 2012

COOLEY (A.E.) – *The Cambridge Manual of Latin Epigraphy*, Cambridge, 2012.

COSERIU 1967

COSERIU (E.) – *Teoría del lenguaje y lingüística general*, Madrid, 1967.

COSERIU 2002

COSERIU (E.) – *Linguistica del testo*, Roma, 2002 (1999).

CORBET 2000

CORBET (G.G.) – *Number*, Cambridge, 2000.

DEMANDT 2002

DEMANDT (A.) – « Der Baumkult der Kelten », in: *Dieux des Celtes – Götter der Kelten – Gods of the Celts* (= *Études luxembourgeoises d'histoire et des sciences des religions* 1), Luxembourg, 2002, p. 1–18.

DEONNA 1914

DEONNA (W.) – « Unité et diversité », *Revue Archéologique, Quatrième Série*, 23, 1914, p. 39–58.

DEONNA 1954

DEONNA (W.) – « Trois, superlatif absolu [A propos du taureau tricorne et de Mercure triphallique] », *L'Antiquité classique*, 23-2, 1954, p. 403–428.

DE BERNARDO STEMPEL 2008

DE BERNARDO STEMPEL (P.) – « Theonymic Gender and Number-Variation as a Characteristic of Old Celtic Religion », in: M.V. GARCÍA *et alii* (ed.) – *Anthropology of the Indo-European World and Material Culture*, Budapest, 2008, p. 31–47.

DE SANCTIS 2015

DE SANCTIS (G.) – *La logica del confine. Per un'antropologia dello spazio nel mondo romano*, Roma, 2015.

DE SIMONE 1970

DE SIMONE (C.) – *Die griechische Entlehnungen im Etruskischen*, Bd. 2, Wiesbaden, 1970.

DE SIMONE 1984

DE SIMONE (C.) – « Su TABARAS (femm.-A) e la diffusione di culti misteriosofici nella Messapia », *Studi Etruschi*, 50, 1984, p. 177–197.

DE SIMONE 1997

DE SIMONE (C.) – « Dénominations divines étrusques binaires: considérations préliminaires », in F. GAULTIER, D. BRIQUEL (ed.) – *Les plus religieux des hommes : état de la recherche sur la religion étrusque. Actes du colloque international, Galeries*

- nationales du Grand Palais, 17–18–19 novembre 1992*, Paris, 1997, p. 185–208.
- DE SIMONE 2015
DE SIMONE (C.) – Recensione a P. AMANN, *Kulte – Riten – religiöse Vorstellungen bei den Etruskern und ihr Verhältnis zu Politik und Gesellschaft. Akten der 1. internationalen Tagung der Sektion Wien/Österreich des Istituto Nazionale di Studi Etruschi ed Italici*, Wien, 4–6.12.2008, Wien, 2012, *Oebalos*, 10, 2015, p. 371–389.
- DUMÉZIL 1948
DUMÉZIL (G.) – *Mitra – Varuna*, Paris, 1948.
- DUMÉZIL 1966
DUMÉZIL (G.) – *La religion romaine archaïque*, Paris, 1966.
- DUMÉZIL 1974
DUMÉZIL (G.) – *La religion romaine archaïque. Avec un appendice sur la religion des Étrusques*, deuxième édition revue et corrigée, Paris, 1974.
- EICHNER 2012
EICHNER (H.) – « Sakralterminologie und Pantheon der Etrusker aus sprachwissenschaftlicher Sicht », in: P. AMANN (ed.) – *Kulte – Riten – Religiöse Vorstellungen bei den Etruskern und ihr Verhältnis zu Politik und Gesellschaft, Akten der 1. Internationalen Tagung der Sektion Wien/Österreich des Istituto Nazionale di Studi Etruschi ed Italici*, Wien, 4.-6.12.2008, Wien, 2012, p. 17–46.
- FOGOLARI & PROSDOCIMI 1988
FOGOLARI (G.), PROSDOCIMI (A.L.) – *I Veneti antichi. Lingua e cultura*, Padova, 1988.
- FORTSON 2010
FORTSON (F.) – *Indo-European Languages and Cultures*, 2010² (2007).
- GAMBA & GAMBACURTA 2016
GAMBA (M.), GAMBACURTA (G.) – « Geografia e forme della divinazione nel Veneto preromano », in: E. GOVI (ed.) – *Il mondo etrusco e il mondo italico di ambito settentrionale prima dell'impatto con Roma (IV-II sec. a.C.). Atti del convegno. Bologna, 28 febbraio-1 marzo 2013*, Roma, 2016, p. 391–408.
- GAMBA *et al.* 2008
GAMBA (M.), GAMBACURTA (G.), RUTA SERAFINI (A.) – « Spazio designato e ritualità: segni di confine nel Veneto preromano », in: X. DUPRÉ RAVENTÓS, S. RIBICHINI, S. VERGER (ed.) – *Saturnia Tellus: definizioni dello spazio consacrato in ambiente etrusco, italico, fenicio-punico, iberico e celtico*, Roma, 2008.
- GAMBACURTA 2002a
GAMBACURTA (G.) – « Manufatti iscritti in osso e corno », in: *AKEO*, p. 121–126.
- GAMBACURTA 2002b
GAMBACURTA (G.) – « *Sortes* », in: *AKEO*, p. 239–241.
- GAMBACURTA *et al.* 2014
GAMBACURTA (G.), RUTA SERAFINI (A.), MARINETTI (A.), PROSDOCIMI (A. L.) – « Due nuovi cippi con iscrizione venetica da Padova », in: G. BALDELLI, F. LO SCHIAVO (ed.) – *Amore per l'antico. Dal Tirreno all'Adriatico, dalla Preistoria al Medioevo e oltre. Studi di antichità in ricordo di Giuliano de Marinis*, Roma, 2014, p. 1015–1026.
- GIMBUTAS 1990
GIMBUTAS (M.) – « La religione dei Balti », in: R. BOYER, E. CAMPANILE, M. DELAHOUTRE, M. GIMBUTAS, G. GNOLI, J. RIES, J. VARENNE (ed.) – *L'uomo indoeuropeo e il sacro*, Milano, 1990, p. 237–273.
- GARCÍA QUINTELA 1994
GARCÍA QUINTELA (M. V.) – « Nouvelles contributions à l'affaire Dumézil », *Dialogues d'histoire ancienne*, 20, 2, 1994, p. 21–39.
- GIRARDI 2015
GIRARDI (C.) – « Le divinità plurali del *Noricum* attraverso le testimonianze epigrafiche. Appunti di una ricerca in corso », in: L. ZERBINI (ed.) – *Culti e religiosità nelle province danubiane*, Bologna, 2015, p. 57–70.
- GIRARDI 2017
GIRARDI (C.) – « Sulle tracce dei luoghi di culto delle divinità plurali in *Gallia Cisalpina* », in: R. HÄUSSLER, A. KING (ed.) – *Celtic Religions in the Roman Period. Personal, Local and Global*, Aberystwyth, 2017, p. 387–400.
- GIRARDI 2018
GIRARDI (C.) – « Le divinità plurali dei confini nelle iscrizioni in lingue epicore e in latino », in: *Miscellanea philologica et epigraphica Marco Mayer oblata. Volumen monográfico de la revista Antiqua et Mediaevalia*, Barcelona, 2018, p. 393–410.
- GORROCHATEGUI CHURRUCA & RAMÍREZ SÁDABA 2013
GORROCHATEGUI CHURRUCA (J.), RAMÍREZ SÁDABA (J. L.) – « La religión de los Vascones. Una mirada comparativa. Concomitancias y diferencias con la de sus vecinos », *Cuadernos de arqueología de la Universidad de Navarra*, 21, 2013, p. 113–149.

HAINZMANN 2012

HAINZMANN (M.) – « *Interpretatio romana vs translatio latina*. Zu einzelnen Aspekten des theonymischen Interpretationsverfahrens bei *Caesar* und *Tacitus* », *Mediterraneo antico. Economie, società, culture*, 15, 2012, p. 117–142.

HAJDARI *et al.* 2007

HAJDARI (A.), REBOTON (J.), SHPUZA (S.), CABANES (P.) (ed.) – « Les inscriptions de Grammata (Albanie) », *Revue des Études Grecques*, 120-2, 2007, p. 353–394.

HÄUSSLER 2012

HÄUSSLER (R.) – « *Interpretatio indigena*. Re-inventing local cults in a global world », *Mediterraneo antico. Economie, società, culture*, 15, 2012, p. 143–174.

HAMP 1971

HAMP (E.P.) – « ‘Fils’ et ‘fille’ en italique: nouvelle contribution », *Bulletin de la Société Linguistique de Paris*, 66, 1971, p. 213–227.

IHM 1887

IHM (M.) – « Der Mütter- oder Matronenkultus und seine Denkmäler », *BJ*, 83, 1887, p. 1–200.

JAEKEL 1890

JAEKEL (H.) – « Die Alaisiagaen Bede und Fimillene », *Zeitschrift für Deutsche Philologie*, 22, 1890, p. 257–277.

JANNOT 1991

JANNOT (J.-R.) – « XAPΩN et Charun . À propos d’un démon funéraire étrusque », *CRAI*, 135-2, 1991, p. 443–464.

JANNOT 1997

JANNOT (J.-R.) – « Charu(n) et Vanth, divinités plurielles? », in: F. GAULTIER, D. BRIQUEL (ed.) – *Les plus religieux des hommes : état de la recherche sur la religion étrusque : actes du colloque international, Galeries nationales du Grand Palais, 17–18–19 novembre 1992*, Paris, 1997, p. 25–36.

JANNOT 1998

JANNOT (J.-R.) – *Devins, dieux et démons. Regards sur la religion de l’Étrurie antique*, Paris, 1998.

KRAUSKOPF 1985

KRAUSKOPF (I.) – art. « *Charu(n)* », in M. CRISTOFANI (ed.) – *Dizionario della civiltà etrusca*, Firenze, 1985.

KRAUSKOPF 1986

KRAUSKOPF (I.) – art. « *Culsans* », in *LIMC*, III, 1986, p. 306–308.

KRAUSKOPF 1997

KRAUSKOPF (I.) – « Influences grecques et orientales sur les représentations de dieux étrusques », in: F. GAULTIER, D. BRIQUEL (ed.) – *Les plus religieux des hommes : état de la recherche sur la religion étrusque : actes du colloque international, Galeries nationales du Grand Palais, 17–18–19 novembre 1992*, Paris, 1997, p. 25–36.

KRISTIANSEN 2013

KRISTIANSEN (K.) – « Religion and society in the Bronze Age (Chapter 10) », in: L. B. CHRISTENSEN, O. HAMMER, D.A. WARBURTON (ed.) – *The Handbook of Religion in Ancient Europe*, Oxford, 2013, p. 77–92.

LEJEUNE 1988

LEJEUNE (M.) – « Compléments gallo-grecs », *Études celtiques*, 25, 1988, p. 79–106.

LEJEUNE 1990

LEJEUNE (M.) – *Méfitis d’après les dédicaces lucaniennes de Rossano di Vaglio*, Louvain-la-Neuve, 1990.

LÉVI-STRAUSS 1949

LÉVI-STRAUSS (C.) – *Les Structures élémentaires de la Parenté*, Paris, 1949.

LIMC

Lexicon Iconographicum Mythologiae Classicae, Zürich, 1981–1999.

LOCATELLI & MARINETTI 2002

LOCATELLI (D.), MARINETTI (A.) – « La ‘coppa’ dello scola di Lozzo », in: A. RUTA SERAFINI (ed.) – *Este preromana. Una città e i suoi santuari*, Treviso, 2002, p. 281–282.

LV

PELLEGRINI (G.B.), PROSDOCIMI (A.L.) – *La lingua venetica*, vol. I, Padova, 1967.

MACCULLOCH 1911

MACCULLOCH (J.A.) – *The Religion of the Ancient Celts*, Edinburgh, 1911.

MAGGIANI & SIMON 1984

MAGGIANI (A.), SIMON (E.) – « Il pensiero scientifico e religioso », in: M. CRISTOFANI (ed.) – *Etruschi una nuova immagine*, Firenze, 1984, p. 139–168.

MARAS 2000

MARAS (D. F.) – « Le iscrizioni sacre etrusche sul vasellame in età tardo-arcaica e recente », *Scienze dell’antichità. Storia archeologia antropologia*, 10, 2000, p. 121–137.

MARAS 2009

MARAS (D. F.) – *Il dono votivo: Gli dei e il sacro nelle iscrizioni etrusche di culto*, Pisa, 2009.

MARCHESINI 2016

MARCHESINI (S.) – « Il rapporto tra committente e destinatario nell'*instrumentum inscriptum*: la prospettiva del linguista », in: M. BUORA, S. MAGNANI (ed.) – *Le iscrizioni con funzione didascalico-esplicativa. Committente, destinatario, contenuto e descrizione dell'oggetto nell'instrumentum inscriptum. Atti del VI incontro instrumenta inscripta, Aquileia, 26–28 marzo 2015*, Trieste, 2016 (*Antichità Altoadriatiche* 83), p. 57–72.

MARCHESINI 2018

MARCHESINI (S.) – « Ellipsis and Ancient Languages. Few Cases from the Pre-Roman Languages of Italy », in: *Homenaje Marc Mayer, Anuari de Filologia. Antiqua et Mediaevalia*, 8, 2018, p. 487–500.

MARCO SIMÓN 2007–2008

MARCO SIMÓN (F.) – « Sobre la romanización religiosa en los Pireneos », *Veleia: Revista de prehistoria, historia antigua, arqueología y filología clásicas*, 24–25, 2007–2008, p. 1017–1133.

MARINETTI 1998

MARINETTI (A.) – « Il Venetico: bilancio e prospettive », in: A. MARINETTI, M.T. VIGOLO, A. ZAMBONI (ed.) – *Varietà Linguistica nella storia linguistica del veneto, Atti del Convegno della Società Italiana di Glottologia, Padova/Venezia 3–5 ottobre 1996*, Pisa/Roma, 1997, p. 49–98.

MARINETTI 2001

MARINETTI (A.) – « Testimonianze di culto da Altino preromana nel quadro dei confronti con il mondo veneto: I dati delle iscrizioni », in: G. CRESCI MARRONE (ed.) – *Orizzonti del sacro*, Roma, 2001, 97–119.

MARINETTI 2002

MARINETTI (A.) – Schede cat. 88 e 89 in: *AKEO*, p. 270–201.

MARINETTI 2008

MARINETTI (A.) – « Culti e divinità dei Veneti antichi: novità dalle iscrizioni », in: *I Veneti antichi. Novità e aggiornamenti. Atti del convegno di studio Isola della Scala 15 ottobre 2005*, Sommacampagna (Verona), 2008, p. 155–182.

MARINETTI 2013

MARINETTI (A.) – Schede del Catalogo della mostra, in: M. GAMBA, G. GAMBACURTA, A. RUTA SERAFINI, V. TONÉ, F. VERONESE (a cura di) – *Venetkens. Viaggio nella terra dei Veneti Antichi, catalogo della mostra, Padova, Palazzo della Ragione, 6 aprile-17 novembre 2013*, Padova, 2013.

MARINETTI 2014

MARINETTI (A.) – « Culti nel Veneto preromano, tra autonomia e influssi esterni: la prospettiva delle iscrizioni », in: F. FONTANA, E. MURGIA (ed.) – *Sacrum facere. Atti del II Seminario di Archeologia del Sacro. Contaminazioni: forme di contatto, traduzione e mediazione nei sacra del mondo greco e romano. Trieste, 19–20 aprile 2013*, Trieste, 2014, p. 33–54.

MAVLEEVE & KRAUSKOPF 1986

MAVLEEVE (E.), KRAUSKOPF (I.) – art. « Charu(n) », in: *LIMC*, 1986, p. 225–236.

MEILLET 1905

MEILLET (A.) – « Séance du 18 Mars 1905, Communication », *Bulletin de la Société de linguistique de Paris*, 53, 1905, p. XCV.

MILANI 1987

MILANI (C.) – « Il 'confine': note linguistiche », in: M. SORDI (ed.) – *Il confine nel mondo classico*, Milano, 1987, p. 3–12.

MITTERLECHNER 2012

MITTERLECHNER (T.) – « Familienpriestertümer, "Gentilgottheiten" und Binome in Etrurien », in: P. AMANN (ed.) – *Kulte – Riten – religiöse Vorstellungen bei den Etruskern und ihr Verhältnis zu Politik und Gesellschaft. Akten der 1. internationalen Tagung der Sektion Wien/Österreich des Istituto Nazionale di Studi Etruschi ed Italici, Wien, 4.-6. 12. 2008*, Wien, 2012, p. 175–185.

MLM

DE SIMONE (C.), MARCHESINI (S.) – *Monumenta Linguae Messapicae*, Wiesbaden/Reichert, 2002.

MLR

Monumenta Linguae Raeticae, a cura di S. MARCHESINI, con la collaborazione di R. RONCADOR, Roma, 2015.

MURGIA 2013

MURGIA (E.) – *Culti e romanizzazione. Resistenze, continuità, trasformazioni*, Trieste, 2013.

MUSEO CORTONA 2005

Il museo della città etrusca e romana di Cortona. Catalogo delle collezioni, Firenze, 2005.

NEUMANN 1987

NEUMANN (G.) – « Die germanischen Matronen-Beinamen », in: G. BAUCHHENS, G. NEUMANN (ed.) – *Matronen und verwandte Gottheiten : Ergebnisse eines Kolloquiums veranstaltet von der Göttinger Akademiekommision für die Altertumskunde Mittel- und Nordeuropas*, Köln/Bonn, 1987, p. 103–132.

OLZSCHA 1970

OLZSCHA (K.) – « Etruskischer Literaturbericht II. », *Glotta*, 48, 1970, p. 260–294.

PAUW 1980

PAUW (J.W.) – *The Dual Number in Indo-European, A Two Stage Development*, Diss. University of California, Los Angeles, 1980.

PETTAZZONI 1955

PETTAZZONI (R.) – « Per l'iconografia di Giano », *SE*, 24, 1955, p. 79–90.

PICCALUGA 1974

PICCALUGA (G.) – *Terminus. I segni di confine nella religione romana*, Roma, 1974.

PISANI 1953

PISANI (V.) – *Le lingue dell'Italia antica oltre il latino*, Torino, 1953 (seconda edizione, Torino 1964).

POCCETTI 1979

POCCETTI (P.) – *Nuovi documenti italici a complemento del Manuale di E. Vetter*, Pisa, 1979.

POCCETTI 2015

POCCETTI (P.) – « A case-study of different 'strategies of translation' between language and religion: the names of the *Dioskouroi* in ancient Italy », *Linguarum Varietas*, 4, 2015, p. 109–127.

PROSDOCIMI 1975

PROSDOCIMI (A. L.) – « La religione dei Veneti antichi. Contributi linguistici », in : *Les religions de la préhistoire. Actes du Valcamonica Symposium '72*, Capo di Ponte, 1975, p. 271–282.

PROSDOCIMI 1988

PROSDOCIMI (A. L.) – « *La lingua* », in: A. L. PROSDOCIMI, G. FOGOLARI, *I Veneti antichi. Lingua e cultura*, Padova, 1988, p. 221–420.

PUCCI 1996

PUCCI (G.) – « *Terminus*. Per una semiotica dei confini nel mondo romano », in: G. MANETTI (ed.) – *Knowledge through Signs. Ancient Semiotic Theories and Practices*, Turnhout, 1996.

RIG II, 1

M. LEJEUNE, *Recueil des inscriptions gauloises, II, 1 Textes gallo-étrusques – Textes gallo-latins sur pierre*, Paris, 1988.

RIX 2004

RIX (H.) – « Etruscan », in: R.D. WOODARD (ed.) – *The Cambridge Encyclopedia of the World's Ancient Languages*, Cambridge, 2004, p. 141–164.

RIX 1987/1988

RIX (H.) – « Zur Morphostruktur des etruskischen *genetivus* », *SE*, 55, 1987–1988, p. 169–193.

RIX 1963

RIX (H.) – *Das etruskische Cognomen*, Wiesbaden, 1963.

RRC

CRAWFORD (M.H.) – *Roman Republican Coinage*, Cambridge, 1974.

ROSADA 2000

ROSADA (G.) (ed.) – *Il teatro romano di Asolo. Valore e funzione di un complesso architettonico urbano sulla scena del paesaggio*, Treviso, 2000.

SACAZE 1892

SACAZE (J.) – *Inscriptions antiques des Pyrénées*, Toulouse, 1892.

SCARDUELLI 2011

SCARDUELLI (P.) – « La nozione di *limen* in antropologia: l'uso simbolico e rituale del confine e della soglia », in G. CANTINO WATAGHIN (ed.) – *Finem dare. Il confine, tra sacro, profano e immaginario. A margine della stele bilingue del Museo Leone di Vercelli. Atti del convegno internazionale Vercelli, cripta di S. Andrea, 22–24 maggio 2008*, Vercelli, 2011, p. 25–30.

SCHMIDT 1987

K.H. SCHMIDT – « Die keltischen Matronennamen », in: G. BAUCHHENS, G. NEUMANN (ed.) – *Matronen und verwandte Gottheiten : Ergebnisse eines Kolloquiums veranstaltet von der Göttinger Akademiekommision für die Altertumskunde Mittel- und Nordeuropas*, Köln/Bonn, 1987 (Beihefte der Bonner Jahrbücher), p. 133–154.

SERRA RIDGWAY 2004

SERRA RIDGWAY (F.R.) – « Revisiting the Etruscan underworld », *Accordia Research Papers*, 10, 2004, p. 127–141.

SIMON 1989

SIMON (E.) – « *Culsu, Culsans e Ianus* », in: *Secondo Congresso Internazionale Etrusco. Firenze 26 Maggio-2 Giugno 1985. Atti. 1–3*, Roma, 1989, p. 1271–1281.

SIMON 1990

SIMON (E.) – art. « Janus », in *LIMC*, V, 1990, p. 618–623.

SPICKERMANN 2010

SPICKERMANN (W.) – « Die Matronenkulte in der südlichen *Germania Inferior* », in: E. MIGLIARIO, G. ZECCHINI, L. TROIANI (ed.) – *Società indigene e cultura greco-romana. Atti del Convegno Internazionale Trento, 7–8 giugno 2007*, Roma, 2010, p. 213–235.

STACCIOLI 1994

STACCIOLI (R. A.) – « Il bronzo cortonese di *Culsans* come il Giano dell'Argileto », *Archeologia Classica*, 46, 1994, p. 347–353.

STEINBAUER 1999

STEINBAUER (D.) – *Neues Handbuch des Etruskischen*, St. Katharinen, 1999.

STRAZZULLA 1994

STRAZZULLA (M. J.) – « Attestazioni figurative dei Dioscuri nel mondo etrusco », in: L. NISTA (ed.) – *Castores. L'immagine dei Dioscuri a Roma*, Roma, 1994, p. 39–52.

THOMSON DE GRUMMOND 2006

THOMSON DE GRUMMOND (N.) – *Etruscan myth, sacred history, and legend*, Philadelphia, 2006.

TREMLIN 2010

TREMLIN (T.) – *Minds and Gods. The Cognitive Foundations of Religion*, Oxford, 2006.

UNTERMANN 2000

UNTERMANN (J.) – *Wörterbuch des Oskisch-Umbrischen*, Heidelberg, 2000.

VENETKENS

GAMBA (M.), GAMBACURTA (G.), RUTA SERAFINI (A.), TONÉ (V.), VERONESE (F.) (ed.) – *Venetkens. Viaggio nella terra dei Veneti Antichi*, catalogo della

mostra, Padova, Palazzo della Ragione, 6 aprile-17 novembre 2013, Padova, 2013.

VETTER 1953

VETTER (E.) – *Handbuch der italischen Dialekte, I*, Heidelberg, 1953.

WACHTER 1987

WACHTER (R.) – *Altlateinische Inschriften. Sprachliche und epigraphische Untersuchungen zu den Dokumenten bis etwa 150 v. Chr.*, Bern, etc., 1987.

WALLACE 2008

WALLACE (R.E.) – *Zikh Rasna. A Manual of the Etruscan Language and Inscriptions*, Ann Arbor, 2008.

WEST 2007

WEST (M.L.) – *Indo-European Poetry and Myth*, Oxford, 2007.

WISSOWA 1916

WISSOWA (G.) – « *Interpretatio Romana: Römische Götter im Barbarenlande* », *Archiv für Religionswissenschaft*, 19, 1916, p. 1–49.

YAYA 2012

YAYA (I.) – *The two faces of Inca history: dualism in the narratives and cosmology of ancient Cuzco*, Leiden, 2012.

WOODARD 2006

WOODARD (R.D.) – *Indo-European Sacred Space. Vedic and Roman Cult*, Urbana, 2006.

ZIMMER 2015

ZIMMER (S.) – « Wotans Wurzeln », in: H. REICHERT & C. SCHEUNGRABER (ed.) – *Germanische Altertumskunde: Quellen, Methoden, Ergebnisse. Akten des Symposiums anlässlich des 150. Geburtstag von Rudolf Much* (Philologia Germanica 35), Wien, 2015, p. 371–390.

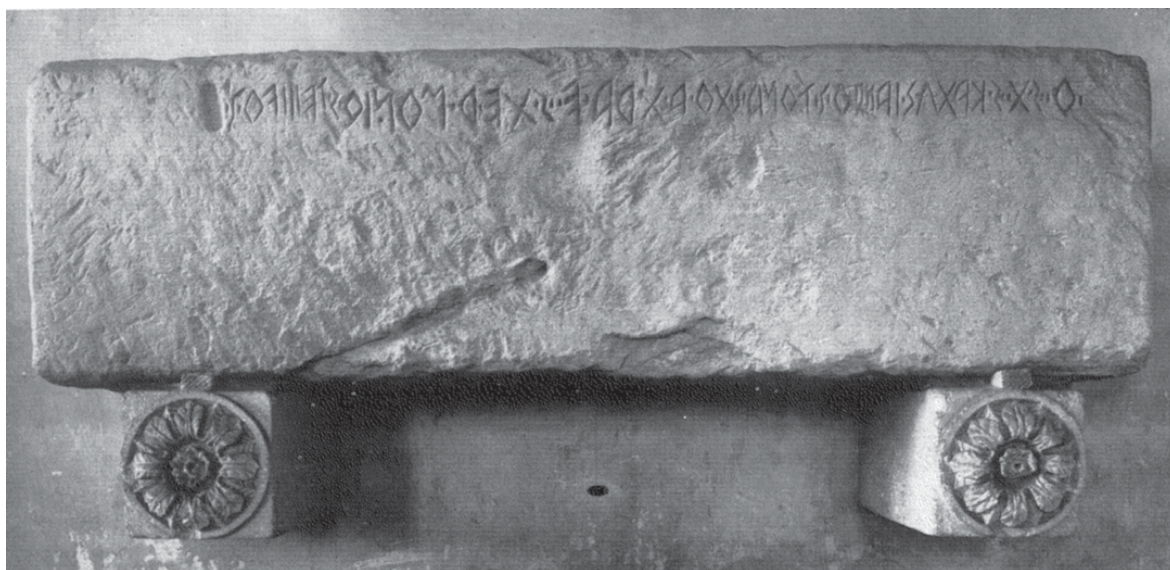


Fig. 1. Cippo con formula teonimica *termonios deivos* da Vicenza (A. M. CHIECO BIANCHI, M. TOMBOLANI (ed.) – *I Paleoveneti*. Catalogo della mostra sulla civiltà dei Veneti antichi, Regione del Veneto, 1988, p. 51).

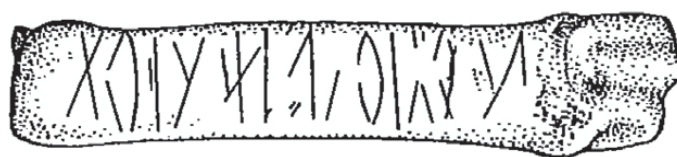


Fig. 2. Osso con formula teonimica *matron* da Asolo (MARINETTI 2008, p. 158).



Fig. 3. Tomba dei Caronti (Tarquinia) con iscrizione dipinta *Xarun Huθs* (THOMSON DE GRUMMOND 2006, p. 217).

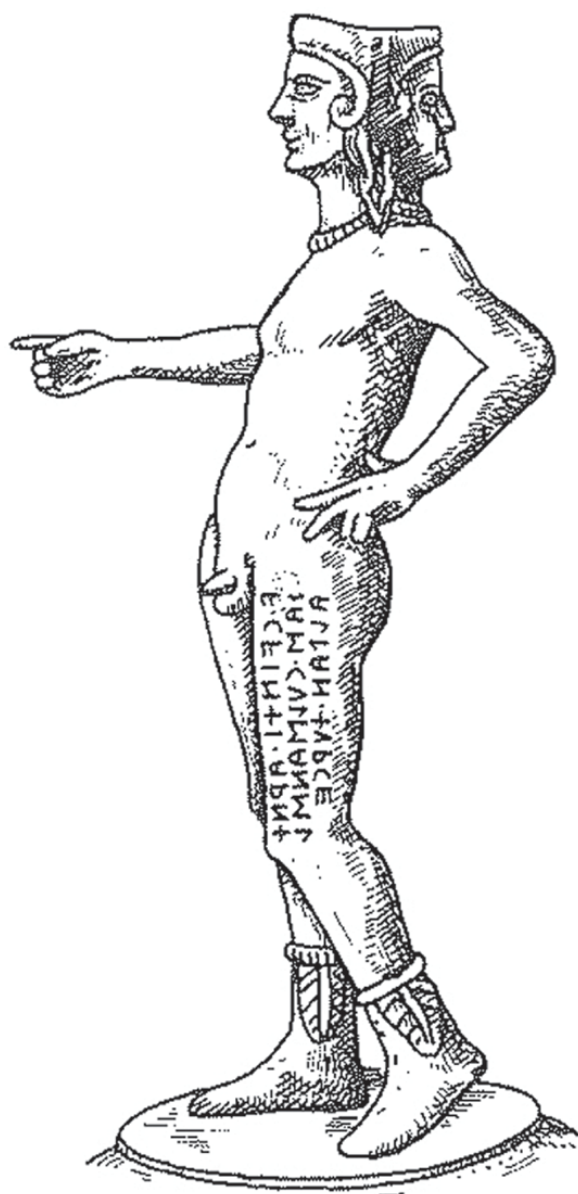


Fig. 5. Statuetta raffigurante *Culśanś* con iscrizione (THOMSON DE GRUMMOND 2006, p. 148).

DANIELE F. MARAS

Sulle tracce del culto della dea *Pupluna*/ *Pōpulōna**

Negli ultimi decenni, alcuni contributi sulla religione del Sannio pre-romano e romano hanno puntato l'attenzione sull'ampia diffusione del culto di una divinità femminile, chiamata in lingua italica *Pupluna* ed in latino con la formula bimembre *Iuno Populon(i)a*¹. La documentazione epigrafica di età ellenistica avanzata e di epoca romana imperiale, infatti, testimonia la venerazione di tale divinità principalmente a Teano e in secondo luogo ad Aquino, tra la Campania settentrionale ed il Lazio meridionale, ma con attestazioni dirette anche ad Aesernia e Luceria.

A distanza ormai di quasi trent'anni dal fondamentale contributo di Filippo Coarelli (1991)² sulla diffusione del culto della dea *Pupluna* e della sua controparte romana *Iuno Populona*, successivamente integrato dall'apporto di due testi teanesi in lingua osca da parte di Domenico Izzo (1994)³, credo che sia possibile riprendere in mano la questione, aggiungendo alcuni nuovi

dati e riconsiderando l'intero apparato di fonti disponibili.

Le testimonianze antiche relative al culto della dea sono di diverso peso e natura: alla documentazione epigrafica in lingua osca e latina si aggiungono infatti alcuni riferimenti delle fonti storiche latine⁴, i dati archeologici relativi all'unico contesto associabile con certezza a tale culto (il santuario di Fondo Loreto a Teano⁵) ed infine il riferimento indiretto al nome della città etrusca di *Populonia*⁶.

L'evidenza diretta più antica del culto della dea *Pupluna* consiste in un probabile frammento di una base di donario (ovvero di un *labrum*?) di marmo da Aquino⁷, databile nel corso del II secolo a.C., sul quale è scolpita un'iscrizione di dedica mutila in lingua osca (Fig. 1)⁸, e in una coppia di iscrizioni vascolari osche da Teano su coppe a vernice nera di fabbrica calena databili tra il II e l'inizio del I secolo a.C. (Fig. 2, a-b)⁹.

*. Il presente articolo è la versione aggiornata di un contributo presentato al Convegno Internazionale di Studi "I Sanniti e Roma" (Isernia, 7–11 novembre 2006). Ringrazio calorosamente gli organizzatori del Convegno di Isernia, a partire da Adriano La Regina, e specialmente Emmanuel Dupraz e María José Estarán Tolosa per la possibilità di presentare in questa sede il mio lavoro.

1. Si vedano specialmente COARELLI 1991a; IZZO 1994; GARCIA RAMÓN 2016.
2. COARELLI 1991a, pp. 183–185.
3. IZZO 1994; v. ora anche ANTONINI 2016, pp. 30–35.
4. Vedi *infra*, Appendici A e B.

5. Per il luogo sacro in loc. Mèfete di Aquino, mancano sicuri dati di scavo; il materiale raccolto in seguito a ricognizione è stato pubblicato da GIANNETTI 1973, p. 52 ss.

6. Vedi *infra*.

7. Cf. ANTONINI 1985, pp. 259–260, con bibl., cui si aggiungano RIX 2002, p. 85, Sa 61 (con lettura: [-?-*deiv*]ai *pupluna*[i -?-]), TRIANTAFILLIS 2008, pp. 85–86, e *ImIt*, 2.931.

8. Appendice A, n. 1; cf. COARELLI 1991a, p. 183, che sottolinea l'uso del marmo «in epoca notevolmente antica, certamente precedente alla guerra sociale».

9. Appendice A, nn. 2–3; cf. IZZO 1994, pp. 279–280, e TRIANTAFILLIS 2008, pp. 113–114, e *ImIt*, 1.535–536.

Entrambi i ritrovamenti, sebbene di carattere sporadico, sono riconducibili ad aree sacre accertate: l'iscrizione aquinate afferisce al malnoto santuario in loc. Mèfete di Castrocielo¹⁰; le due coppe teanesi sono connesse con il ricco contesto cultuale del santuario di Fondo Loreto, di importanza centrale nella città antica, con testimonianze di frequentazione che risalgono almeno alla fine del VI secolo a.C.¹¹.

In quest'ultimo caso, l'antichità del culto del luogo sacro è stata estesa dagli studiosi anche alla divinità titolare¹², supponendo che la dea menzionata nelle iscrizioni fosse la stessa cui era intestato sin dall'origine il santuario. Di conseguenza si è ipotizzato che a *Pupluna* fossero dedicate alcune statue votive fittili tardo-arcaiche che raffigurano un personaggio femminile che reca sulle spalle una o più figurine di uomini nudi o con corazza ovvero di donne (e uomini?) riccamente abbigliate¹³ (vedi p.es. Fig. 3). L'iconografia delle statue è del tutto originale e caratteristica di Teano, dove ritorna anche tra il materiale votivo del santuario extra-urbano di Fondo Ruozzo, per il quale Jean-Paul Morel aveva in precedenza ipotizzato una connessione con la *Iuno Populona* attestata da più tarde iscrizioni funerarie latine teanesi¹⁴.

Il legame tra le statue votive e la divinità non è dimostrato con certezza, data la provenienza da due diversi luoghi sacri con caratteristiche differenti e

vista l'esportazione di alcuni esemplari nei vicini santuari di Marica alla foce del Garigliano, di Panetelle presso Mondragone e del Fondo Patturelli a Capua¹⁵; è però senz'altro probabile in base a quanto si può dedurre del carattere della dea *Pupluna*, a un tempo poliadica e titolare di un culto di acropoli, ma attiva nella protezione della crescita del popolo (MART. CAP., II, 149: *Poplonam plebes... debent memorare*¹⁶; MYTHOGRAPHI VAT., III, 4, 3: *Populoniam, quod populos multiplicet*). Proprio questa funzione permette forse di gettar luce sull'iconografia delle statue votive teanesi, nelle quali la dea sembra sostenere sulle proprie spalle i giovani (guerrieri nudi o donne vestite), presumibilmente al momento della loro entrata nell'età adulta e nel corpo civico della città¹⁷: fatto che spiegherebbe la ricorrenza delle statue sia in un santuario di acropoli, sia in uno suburbano (o meglio extraurbano)¹⁸.

Alla piena età imperiale risale la diffusione più ampia nel Sannio del culto della dea, ormai assimilato a quello di *Iuno* (*Aesernia*, *Luceria*), mentre una dedica di Carlsberg alla triade capitolina, in cui *Iuno* è qualificata dagli epiteti *Regina Populona dea patria*, è stata efficacemente riportata ad un oriundo di *Aquinum* da E. Rawson, seguita poi da F. Coarelli¹⁹.

A fianco delle fonti epigrafiche dirette si pone una discreta tradizione letteraria latina, che documenta la conoscenza della dea da parte

10. Su cui vedi COARELLI 1991a, p. 185 (con bibl.), e ID. 1991b, p. 178. In associazione con il frammento iscritto si trovarono frammenti di materiale votivo, ceramica a vernice nera e monete cumane e neapolitane di V secolo a.C. e romane di II secolo a.C.; cf. GIANNETTI 1973, pp. 53 ss., tavv. I-II, e POCETTI 1980, p. 83, e v. ora anche ANTONINI 2016, pp. 26–30.

11. Cf. JOHANNOWSKY 1963, p. 132 e pp. 142–148; vedi anche SIRANO 2006, pp. 72–73.

12. SIRANO 2006, pp. 70–77. Ringrazio Francesco Sirano per gli utili scambi di idee sul culto di *Pupluna* e sull'archeologia di *Teanum Sidicinum*, rinviando all'ampio lavoro di catalogazione e studio che sta svolgendo sul ricco materiale proveniente dai santuari teanesi e di cui ha già avuto modo di dare saggio in alcune recenti occasioni: oltre a SIRANO 2006, si vedano tra l'altro il suo contributo presentato al Convegno Internazionale di Studi "I Sanniti e Roma" (Isernia, 7–11 novembre 2006) e SIRANO & SCALA 2011.

13. Cf. SIRANO 2006, pp. 72–73.

14. Cf. MOREL 1991, pp. 25–26, con bibl., e vedi anche SIRANO 2005, p. 446.

15. Cf. SIRANO 2006, p. 73.

16. Cf. MOREL 1998, p. 163; traduzioni insostenibili, perché non considerano l'intero contesto del passo di Marziano Capella, sono fornite invece da PALMER 1974, p. 6, e WATMOUGH 1997, p. 76, nota 37.

17. Vedi già SIRANO 2006, p. 75.

18. Per la funzione dei santuari suburbani nei riti di passaggio all'età adulta, vedi p.es., a proposito del santuario di Portonaccio a Veio, M.P. BAGLIONE, in *Anathema* 1989–1990, pp. 657–658; R. CIONCOLONI FERRUZZI, F. MARCHIORI, *ibid.*, pp. 709–710; G. COLONNA, in *Veio, Cerveteri, Vulci* 2001, p. 43.

19. Cf. RAWSON 1979, p. 462 ss., COARELLI 1991a, p. 184, e ANTONINI 2016, pp. 26–27, 33–35.

degli autori fino ad epoca tarda, con il nome di *Poplona*, *Populona* e *Populonia*, sia come ipostasi di *Iuno* (Macrobio, Marziano Capella, Arnobio, *Mythographi Vaticani*)²⁰, sia come divinità autonoma (Seneca in Agostino)²¹.

Tra le fonti storiche, dal punto di vista della cronologia, ha un certo peso la testimonianza di Macrobio (*sat.*, III, 11, 5–6), che cita l'antico *Ius Papirianum* con riferimento ad una *mensa augusta* nel *templum* di *Iuno Populonia*²². L'isolamento di tale fonte ha fatto sì che fosse spesso trascurata nella ricostruzione del pantheon e della topografia religiosa di Roma²³; ma in realtà, anche se nella peggiore delle ipotesi si dovesse attribuire la notizia ad una interpolazione di I secolo a.C., invece che ad età regia, si tratterebbe comunque del documento dell'esistenza nella città di un edificio o almeno di un apprestamento culturale per la divinità²⁴.

In base a tale dato, quindi, esiste una forte probabilità che il culto della dea fosse esteso fino a Roma, presumibilmente già in epoca arcaica, ma certamente almeno a partire dall'età tardo-repubblicana²⁵. Si è pensato con verosimiglianza che il sincretismo sottostante alla doppia denominazione di *Iuno Populon(i)a* sia stato realizzato a Roma e si sia diffuso poi nel Sannio in seguito alla romanizzazione²⁶; non è però verosimile, come si è creduto in passato, che anche la diffusione del culto originario facesse capo ad un'antica emanazione romana²⁷, che

avrebbe lasciato una traccia troppo labile di sé e solo nella regione di pertinenza sannita.

Di fatto, però, esistono seri dubbi anche sulla possibilità che la dea *Pupluna* sia stata parte dell'originario pantheon sannitico e che la *Iuno Populon(i)a* romana ne sia un prestito²⁸ ovvero una formazione parallela.

In primo luogo, infatti, si riscontra l'assenza nel lessico istituzionale osco della voce **poplo*-²⁹, che invece risulta attiva nelle aree umbra e latina³⁰; non è infatti soddisfacente l'ipotesi di un relitto religioso da riferire ad una realtà istituzionale proto-italica o addirittura ad una divinità pan-italica, che avrebbe lasciato solo pochissime tracce del proprio culto³¹. Sembrerebbe più verosimile l'ipotesi di un prestito da ambiente umbro-sabino, che giustificerebbe l'etimo ed il significato del teonimo e rimanderebbe ad un'altra area italica, ben più vicina a Roma e meglio comprensibile come origine dell'ipostasi di *Iuno Populon(i)a*. In tale ottica esistono due diversi ordini di dati, entrambi di ordine epigrafico e linguistico, che contribuiscono a dimostrare la natura di prestito del nome divino *Pupluna* e presumibilmente, di conseguenza, del culto della divinità.

Il primo elemento deriva dall'osservazione delle tre iscrizioni osche che conservano il nome di *Pupluna* – le due di Teano e quella di Aquino –, tutte comprese verosimilmente nell'arco del II-inizio I secolo a.C. In tutti e tre i testi il nome della dea è scritto con due *u* prive del diacritico

20. Appendice B, nn. 2–5

21. Appendice B, n. 6.

22. Appendice B, n. 2; cf. COARELLI 1991a, p. 184.

23. Vedi ad esempio LA ROCCA 1990 e AAVV., in: *LTUR*, III, Roma 1996, pp. 120–130, s.vv. *Iuno Caprotina*, *Curitis*, etc.

24. Il culto della dea potrebbe infatti essere stato limitato ad una *mensa* entro il tempio di un'altra e maggiore ipostasi di *Iuno* (vedi *infra*, nota 80). Per *mensae* e *τράπεζαι* consacrate a divinità nel mondo classico, si veda GOUDINEAU 1967, spec. p. 79, nota 1, con riferimento al passo di Macrobio. Per quanto riguarda il culto di *Iuno* a Roma, va sottolineata la menzione di *curiales mensae in quibus immolabantur Iunoni quae curis appellata est* (FEST., 56 L.; cf. PALMER 1970, p. 120), che sembra rafforzare l'ipotesi di accostamento della *Iuno Populona* alla *Iuno Curitis*, già avanzata

da BATTISTI 1959, p. 405, e IZZO 1994, p. 282. Per il rapporto reciproco ed il valore dei termini *populus* e *quirites*, si veda infine PROSDOCIMI 1997.

25. A seconda della datazione che si intenda attribuire allo *Ius Papirianum* commentato da Macrobio; cf. COARELLI 1991a, p. 184.

26. Cf. TORELLI 1969, p. 21; COARELLI 1991b, p. 178; IZZO 1994, pp. 277–278.

27. Cf. OTTO 1905, p. 172; HEURGON 1970, p. 368 (ma vedi nota 5); PALMER 1974, pp. 6–7 e 22–23.

28. Come propone WISSOWA 1912, pp. 187–188; vedi anche BATTISTI 1959, p. 405.

29. Nonostante RIX 1997, p. 83.

30. Cf. p.es. RIX 1997, pp. 82–83, vedi anche RIX 1998, p. 215.

31. V. *infra*, e ora GARCÍA RAMÓN 2016, p. 361.

(figg. 1–2), fatto già posto in evidenza dall’editore per l’iscrizione aquinate³², ma non adeguatamente sottolineato per le due sidicine.

Una derivazione diretta dalla base **pōplo-* nell’osco di II-I secolo avrebbe infatti dovuto essere registrata con una *ú* diacriticata al primo posto, derivante da una vocale breve, mentre la seconda avrebbe dovuto essere una normale *u*, derivante dalla vocale lunga, normale prima dello *Herrschensuffix -h₃no-*³³.

Se l’occorrenza di una *u* semplice in prima posizione poteva essere imputata ad errore od oscillazione grafica nel caso di una sola attestazione³⁴, la ricorrenza in tre casi ed in due diversi contesti costringe a prendere in considerazione altre ipotesi. Una prima soluzione è stata prospettata da José L. García Ramón, che propone di rimandare il nome divino italico ad altro etimo, secondo la trafila **k^uek^ulh₁(o)-h₃na > pupluna* e con riferimento al “ciclo (annuale)” (cfr. gr. κύκλος)³⁵. Il nome sarebbe poi stato reinterpretato in connessione con *populus* per etimologia popolare o erudita, in seguito alla sua trasposizione nell’onomastica divina romana³⁶. La verosimiglianza di questa ricostruzione sarebbe offerta dal parallelo possibile tra le coppie etimologiche o. *Pupluna* ~ um. *pupřiko-* e lat. *Bellōna* ~ *bellicus*³⁷ (ma si noterà che il parallelo funziona anche più efficacemente, all’interno del latino, per *Populōna* ~ *publicus*!).

Al di là di alcuni aspetti linguistici problematici³⁸, questa ricostruzione si scontra con l’acquisizione della dea al pantheon romano già in età regia, se il riferimento di Macrobio allo *Ius Papirianum*

può essere considerato valido³⁹. Infatti, anche se si accetta l’ipotesi che la divinità fosse già presente nel pantheon italico e sia stata accolta precocemente a Roma – presumibilmente per il tramite sabino⁴⁰ –, rimarrebbero da spiegare sia la ‘normalizzazione’ del nome (e del culto) in base a un etimo latino fittizio senza che il processo abbia lasciato tracce, sia l’assenza di confronti nell’onomastica divina⁴¹.

In tale contesto, considerando le diverse compagini etnico-linguistiche coinvolte nella diffusione del nome divino sin dall’epoca arcaica, una soluzione alternativa potrebbe venire l’appartenenza del nome *Pupluna* (< **pōplo-h₃n-a*) ad un prestito da un’area in cui fosse attivo un fenomeno di oscuramento vocalico ovvero fosse possibile l’allungamento della prima *-o-*⁴². L’ipotesi di una mediazione avrebbe inoltre il vantaggio di spiegare sia la connessione con l’isoglossa umbro-latina *poplo-/populus*, priva di confronti in ambito sannita, sia il vocalismo anomalo.

Resta la difficoltà di ricostruire i contatti culturali attraverso i quali una divinità di culto abbia potuto raggiungere la regione di Aquinum e dei Sidicini, a partire dall’ambito umbro-sabino tiberino in epoca arcaica.

Una possibilità da non sottovalutare è che la trasmissione sia avvenuta per un tramite volsco, secondo un’ipotesi già ventilata da Filippo Coarelli, che si inserisce nel solco della trasmissione del culto di altre divinità di origine tiberina, come *Feronia* e *Vesuna*⁴³. Ma se una forte influenza volsca è certamente comprensibile

32. Cf. POCETTI 1980, p. 84; al contrario minimizza la questione ANTONINI 1985, p. 260.

33. Cf. MEISER 1986, pp. 120–122, § 50.

34. Come propone appunto ANTONINI 1985, p. 260.

35. GARCÍA RAMÓN 2016, pp. 361–362.

36. GARCÍA RAMÓN 2016, pp. 359 e 362.

37. GARCÍA RAMÓN 2016, p. 361; v. anche RIX 1997, p. 83, e ora ANTONINI 2016, p. 32 e nota 147.

38. Da **k^uek^ulh₁(o)-h₃na* ci si attenderebbe piuttosto un esito **peplōna-*, in considerazione della presenza del raddoppiamento iniziale, a meno di non imputare la resa /o/ del suono alla delvelarizzazione delle labiovelari (cfr. RIX 1997, p. 82).

39. Appendice B, n. 2; v. *supra*, nota 22, e *infra*, nota 81.

40. Cf. VARRO, *l.l.*, V, 74.

41. L’unico confronto, piuttosto labile, sembra essere quello con il teonimo *Anna* (*Perenna*), che passa attraverso i concetti di *annum* e *anulus*, collegando il ciclo calendariale all’idea del “circolo”; Ov., *fast.*, III, 145–146; SERV., in *Aen.* I, 269.

42. Un possibile indizio a favore dell’ipotesi di un prestito è la mancanza della resa palatalizzata della vocale lunga interna (secondo una trafila **-ō- > -u- > -i-*; cfr. CLACKSON 2013, pp. 14–15). Ringrazio Emmanuel Dupraz al quale sono debitore di questa preziosa considerazione.

43. COARELLI 1990, p. 138, ma si veda COARELLI 1991b, p. 178, che propende piuttosto per un’origine sannitica del culto. Sul rapporto tra i Volsci e l’area sabina, si veda anche COLONNA 1997, pp. 13–17.

ad Aquino, posta sul limite meridionale dell'espansione di tale *ethnos*⁴⁴, è senz'altro meno facile spiegare la trasmissione di un'importante culto alla sidicina Teano, in costante contatto culturale e commerciale con la Valle del Liri ed il Lazio meridionale interno, ma mai interessata dagli spostamenti dei Volsci⁴⁵.

Maggiore verosimiglianza storica potrebbe avere invece l'ipotesi di una mediazione etrusca, dal momento che è innegabile la portata dell'influenza culturale capuana sui popoli della Campania settentrionale, che di recente è stata sottolineata proprio in relazione alla formazione dell'*ethnos* sidicino⁴⁶.

In effetti, la mediazione dell'etrusco potrebbe facilmente spiegare l'oscuramento della vocale interna, giustificando la grafia osservata nei testi osci (ital. **pöplōna* > etr. *pupluna* > o. *pupluna*). A tale riguardo sussiste però la difficoltà che in etrusco il nome *pupluna* non è mai attestato come

teonimo, bensì come poleonimo sino almeno dal V secolo a.C.⁴⁷. Vale la pena, pertanto, di spendere alcune parole sul possibile etimo del nome della città dell'Etruria settentrionale⁴⁸.

L'aspetto italico del nome di *Populonia* (etr. *Pupluna*) ha costituito a lungo una crux per i linguisti etruscologi, che hanno cercato variamente di connetterlo con il teonimo (pure di origine italica) *Fufluns*, corrispondente etrusco di Dioniso⁴⁹, ovvero con il prestito di una realtà istituzionale italica in etrusco (umbro o latino *poplo-* > **puplu* ovvero **puple*⁵⁰), che non avrebbe lasciato alcuna traccia nel lessico ufficiale delle città, che pure è oggi abbastanza conosciuto⁵¹.

Per quanto riguarda gli autori antichi, è sorprendente che le notizie sulla città di *Populonia* e sulla sua fondazione non conservino alcun tentativo di spiegare il poleonimo con eziologie, vista la facile possibilità di riconnetterlo alla voce

44. Cf. Izzo 1994, pp. 181–182.

45. Dal punto di vista linguistico, inoltre, una mediazione volsca non sembra poter giustificare da sola l'oscuramento della vocale breve iniziale, anche se in presenza di un prestito tra il volco e un dialetto sannitico, dotato di diversa fonetica, non è prudente prendere posizioni definitive; non si può escludere che nel passaggio del nome divino sia intervenuto un semplice fatto di pronuncia ovvero un fenomeno di allungamento dovuto alla presenza del gruppo *-pl-*, oppure ancora un'ulteriore influenza esterna, eventualmente di marca etrusca. Ma qui si entra nel campo delle ipotesi prive di qualunque possibilità di riscontro, in assenza di ulteriori elementi significativi.

46. COLONNA 2011.

47. V. già BATTISTI 1959, pp. 401 e 405.

48. Da ultima, v. BELFIORE 2014, con bibl.

49. RIX 1998, pp. 214–216. L'ipotesi di una connessione con il teonimo è ampiamente dibattuta – con parere negativo – già da BATTISTI 1959, p. 390 ss. Si noti infine che la lettura *fufluna*, riportata dal Garrucci (*Le monete dell'Italia antica*, II, Roma, 1885, p. 56, tav. LXXIV, n. 10 = *ET*, Nu N.31) per una delle legende monetali di una serie recenziore (cf. da ultimo MORANDI 2001–2003, pp. 419–421), potrebbe dipendere da una 'normalizzazione' nell'apografo di un più regolare *pufuna* (noto già allo stesso Garrucci da altri due esemplari; *ET*, Nu N.30), operata dal numismatico ottocentesco di fronte alla difficile trascrizione del conio (vedi le lacune nel disegno e la forma anomala dell'*alpha*), in cui anche la voce *χα* potrebbe essere

stata integrata arbitrariamente, dal momento che manca su altre monete della serie (si vedano già i dubbi espressi da CRISTOFANI 1976, p. 214: «la redazione *fufluna* occorre solo in un esemplare, ribattuto, nel quale compare anche la sigla *χα*», e più avanti: «la sigla *χα*, inspiegabile, non indica il nome di Camars o di Caere»). Vedi anche RIX 1998, p. 215; *contra*, MORANDI 2001–2003, p. 420).

50. Da cui **puple-va-na* > *pupluna*; cf. WATMOUGH 1997, pp. 101–102, che è costretta ad ipotizzare una costruzione aggettivale sul plurale di una voce non altrimenti attestata, per salvare l'etruscolità del poleonimo, spostando semplicemente indietro di un passo il prestito da ambiente umbro. V. *infra*, nota 72, e cf. anche DE SIMONE 1968–1970, p. 274, e ID. 1981, p. 93 ss.

51. Cf. MAGGIANI 1996. Diviene quindi paradossale immaginare una formazione parallela del teonimo latino *Populon(i)a* e del poleonimo etrusco *Pupluna* da una medesima parola etrusca **puplu* (poi prestata al latino), come immaginava BATTISTI 1959, p. 407. Sarebbe infine piuttosto inverosimile escludere qualunque rapporto tra il nome della città etrusca e la base lessicale italica (e latina) *poplo-*, come ventilava già DEVOTO 1929, p. 266, e ora GARCÍA RAMÓN 2016, p. 361. Si veda ancora BATTISTI 1959, p. 407 ss., con riferimento ad una serie toponomastica *PUP-/BUB-* (poco significativo il confronto con il poleonimo Πούπουλον in Sardegna, noto da PTOL., *geog.*, III, 3, 3, 2, che va probabilmente rimandato alla semplificazione di un nome latino).

latina *populus*, se non addirittura all'identico nome divino *Populon(i)a*. È probabile però che ciò sia dovuto principalmente a carenze della documentazione, dal momento che almeno una traccia di ricostruzione etimologica erudita sembra celarsi dietro al passo di Servio, nella cui espressione ricorrono in sequenza il riferimento ai *XII populi* e quello a un *populus* della Corsica, responsabile della fondazione della città⁵².

Si direbbe che, nell'ottica delle fonti di Servio, Populonia sia stata fondata da Corsi e poi ri-fondata come colonia dei Volterrani⁵³: è possibile in via del tutto ipotetica pensare che il nome di origine italica sia stato attribuito alla città al momento della sua 'seconda fondazione'⁵⁴ – a prescindere dalla verosimiglianza storica dell'apporto insulare nella prima⁵⁵ –, eventualmente in conseguenza di una più o meno ampia partecipazione di genti

di ceppo umbro-sabino al corpo civico della 'colonia'⁵⁶. In tal caso si spiegherebbe anche l'accoglimento di una componente italica esterna nel nome della città⁵⁷.

A tale riguardo, va ricordata l'analisi linguistica portata avanti da Helmut Rix e Gerhard Meiser⁵⁸, i quali hanno proposto una ricostruzione alternativa per l'etimo del nome della città etrusca, che chiama in causa proprio il nome della dea italica *Pupluna*⁵⁹. Come in altri casi noti per le città etrusche, il toponimo potrebbe infatti essere derivato da un teonimo (vedi p.es. *Mantua*, *Manturanum*, *Vatluna*) ovvero identico ad esso (vedi p.es. *Vei* e forse *Velx*)⁶⁰.

L'ipotesi, che ha dalla sua la verosimiglianza linguistica, ha un'importante conseguenza, dal momento che presuppone la presenza in Etruria di un culto o di una forma ufficiale di venerazione

52. SERV., in *Aen.* X, 172: *Quidam Populoniam post XII populos in Etruria constitutos, populum ex insula Corsica in Italiam venisse et condidisse dicunt: alii Populoniam Volaterranorum coloniam tradunt, alii Volaterranos Corsis eripuisse dicunt* (fonti e discussione in MARAS 2014, cui si aggiunga GARCÍA RAMÓN 2016, pp. 360–361; cf. già BATTISTI 1959, p. 392).

53. Cf. TORELLI 1985, p. 44; BARTOLONI 1991, p. 1; CAMBI 2002, p. 10; vedi già BATTISTI 1959, p. 391, con bibl.

54. Eventualmente da considerare una ridefinizione urbanistica della città e del suo rapporto con il territorio; MARAS 2014, pp. 56–58. In proposito, si tenga conto degli interventi urbanistici strutturali di notevole portata osservati nell'abitato (ROMUALDI 2004, p. 185, con bibl.), dell'inizio della lavorazione del minerale ferroso elbano sulla costa populoniese alla metà del VI secolo a.C. (COLONNA 1981, p. 445), nonché della trasformazione delle necropoli durante la seconda metà del VI secolo, con la comparsa delle tombe ad edicola e la diffusione delle tombe a cassone (CRISTOFANI 1981, p. 436; ROMUALDI 1993, pp. 105–106).

55. Su cui si veda diffusamente MARAS 2014, spec. pp. 56–58.

56. Manodopera proveniente dall'esterno potrebbe essersi resa necessaria al momento del trasferimento dell'attività metallurgica dall'isola d'Elba alla terraferma, che si può datare in base all'accumulo di scorie ferrose a partire dalla metà del VI secolo a.C., anche se è solo con l'inizio del IV secolo che il fenomeno assume proporzioni 'monumentali' (cf. COLONNA 1981, pp. 444–445). La presenza di un

contingente italico di area umbro-sabina potrebbe in teoria avere avuto parte nella trasmissione del nome divino, eventualmente attribuito ad un luogo di culto o ad una parte dell'abitato e poi traslato all'intera città.

57. Per quanto riguarda le notizie di Servio, non v'è motivo di dubitare della fondatezza del rapporto privilegiato con Volterra di Populonia (cf. TORELLI 1985, p. 47), avallato anche in parte da alcune corrispondenze onomastiche (cf. MAGGIANI 1992, p. 183); maggiore interesse nell'ottica dell'ipotesi qui presentata suscitano invece le presenze italiche riscontrabili nello scarno *corpus* onomastico della città in epoca tardo-arcaica – *mam(er)keš* (ET, Po 2.1), *vepe* (Po 2.4), *unas* (Po 2.6), *vipi* (Po 2.14) – e soprattutto nel IV e III secolo, quando l'epigrafia populoniese acquista una certa consistenza: in tale ottica i nomi di *lauci* (ET, Po 1.1), di *paite* (Po 2.22), *cupria* (Po 2.32), e soprattutto quello di *umrke*, un «umbro» di rango servile (Po 3.3: nella lettura corretta da A. Maggiani, vedi fig. 4), documentano la presenza a Populonia di un contingente italico, verosimilmente in relazione con le attività metallurgiche (MAGGIANI 1992, p. 184), che nulla vieta di anticipare già alla fase di V secolo (v. *infra*).

58. Cf. RIX 1998, pp. 215–216 e nota 21.

59. RIX 1997, p. 83 (meglio che non un fantomatico **Poplon(o)s*; RIX 1998, p. 215). Parere contrario aveva invece già espresso BATTISTI 1959, pp. 406–407, che propendeva per una formazione aggettivale parallela nelle due lingue (vedi *supra*, nota 51); cf. anche WATMOUGH 1997, pp. 101–102.

60. COLONNA 2014, pp. 93–100, e cfr. MARAS 2009, p. 138, nota 6.

della dea italica, di cui peraltro non si possiedono altri documenti⁶¹.

Si può senz'altro pensare ad una provenienza umbra o sabina della divinità, giunta in Etruria assieme all'ampio gruppo di dei italici che ne comprende alcuni caratterizzati dalla terminazione *-ns* < *-nos* (*Neθuns*, *Selvans*, *Fufluns*) ed altri con forme onomastiche diverse (*Vei*, *Menerva*, *Seθums*, *Uni* e forse *Mariś* e *Tiu*)⁶². In tal caso, però, va rilevato che a differenza della maggioranza di queste divinità, che possiedono perlopiù attestazioni culturali sicure, che risalgono in alcuni casi all'inizio del VI secolo a.C. se non prima⁶³, la **Pupluna* etrusca non sembrerebbe aver avuto un'adeguata diffusione e, nonostante sia stata onorata associando al suo nome quello di una città del calibro di Populonia⁶⁴, deve essere stata presto dimenticata nel culto.

In verità, esiste un labile indizio di una tradizione che riconnetteva il nome della città di Populonia a quello dell'omonima dea, se tale può essere considerato l'unico riferimento del testo virgiliano alla *mater Populonia* che avrebbe dato 600 *expertos belli iuvenes* ad Abante, alleato etrusco di Enea⁶⁵. Infatti, l'uso dell'epiteto *mater* per una città ricorre nell'Eneide solamente nel caso di *Aricia* (VII, 762), in cui pure è (volutamente) ambiguo se si tratti della città o della ninfa eponima⁶⁶.

La documentazione diretta del nome dell'etrusca *Pupluna* risale almeno alla fine del V secolo a.C., epoca alla quale si datano alcune emissioni monetali della città⁶⁷, in coincidenza con un periodo di notevole floridità economica iniziato già almeno dallo scorcio del secolo precedente. L'epoca del prestito, quindi, deve risalire almeno a questo periodo, ma è altresì possibile che l'attribuzione del poleonimo – con l'eventuale 'seconda fondazione' della città – vada collocata in epoca precedente, nel corso del VI secolo a.C., coerentemente con l'accesso documentato nel pantheon etrusco di un gran numero di divinità italiche⁶⁸.

Di un certo interesse nell'ottica di un prestito italico è la variante *puplana*, preferita al regolare *pupluna* in una sola tra le emissioni monetali populoniesi dotate di legenda⁶⁹, per la quale si contano due o tre conii⁷⁰ (Fig. 5). La cronologia della serie si pone nella prima metà del IV secolo a.C., in considerazione del raddoppio del valore nominale a parità di peso, che trova confronti in altre aree etrusche⁷¹.

Per spiegare la variante anomala è stata avanzata l'ipotesi che la forma originaria del nome della città etrusca fosse **puplvana*⁷², dalla quale si sarebbero sviluppate in epoca recente la forma regolare *pupluna* e, a seguito della caduta della semivocale tra liquida e vocale, la variante minoritaria *puplana*⁷³. L'ipotesi merita senz'altro

61. Cf. già BATTISTI 1959, p. 404 ss.

62. Così RIX 1997, p. 83. Sui teonimi etruschi di origine italica, si vedano RIX 1998, pp. 207, e MARAS 2009, pp. 137–138.

63. MARAS 2009, p. 137.

64. Obiezione già sollevata da BATTISTI 1959, p. 406.

65. Appendice B, n. 1; cf. WATMOUGH 1997, p. 76, con bibl.

66. Cf. M. CRISTOFANI, in *Enciclopedia Virgiliana*, IV, Roma 1988, pp. 217–218, s.v. *Populonia*; vedi anche W. WOŁODKIEWICZ, *ibid.*, III, 1987, pp. 405–406, s.v. *mater*.

67. Per una messa a punto della cronologia della monetazione populoniese, vedi PETRILLO SERAFIN 2006, pp. 517–518, con una rassegna bibliografica commentata, cui sono da aggiungere MAGGIANI 1998, pp. 181–197, e MARAS 2001–2003, pp. 403–404 e 409.

68. Il margine cronologico si potrebbe restringere, se dovesse rivelarsi valida l'ipotesi di una presenza italica fra gli operatori del settore metallurgico tra

VI e V secolo. Meno probabile, infine, la possibilità che la legenda monetale riguardasse inizialmente un quartiere o una parte della città (vedi *supra*, nota 56); a tale proposito si veda quanto osservato in MARAS 2001–2003, pp. 411–412, a proposito della serie vulcente (?) a legenda *θezi*, di poco successiva.

69. *ET*, Nu Po.20.

70. BELFIORE 2014, pp. 321–322.

71. MARAS 2001–2003, p. 409, e non al IV-III secolo a.C., come sostiene BELFIORE 2014, p. 323, seguendo le cronologie di F. Vicari, né tantomeno al III-II secolo a.C., seguendo le proposte ribassiste di I. Vecchi (bibliografia e discussione in MARAS 2001–2003, pp. 403–404, nota 1).

72. V. *supra*, nota 50; WATMOUGH 1997, p. 101, e ora BELFIORE 2014, pp. 323–325.

73. La caduta di *-v-* sarebbe avvenuta in posizione intervocalica secondo BELFIORE 2014, pp. 323–324, che porta a confronto una serie di casi non sempre

di essere presa in considerazione, ma in realtà resta ancora da dimostrare che la normale evoluzione della sequenza *-(l)va-* ovvero *-(l)Vva-* sia *-(l)u-*. D'altra parte, se si accetta la possibilità di un'interferenza fonologica tra l'etrusco e una lingua altra, da cui proviene il prestito onomastico, va considerata la possibilità che la variante grafica *-a-* della vocale interna derivi dalla resa aperta di un originario suono */ō/* nella trasposizione del prestito italico **poplōna*⁷⁴. Il suono anomalo per l'etrusco, ancora percepito come 'alieno' nella prima metà del IV secolo a.C., potrebbe essersi conservato nella parlata di uno specifico strato sociale della popolazione locale⁷⁵, il che ben si concilia con l'origine italica di un discreto numero di abitanti, come documentato dall'epigrafia popoloniese di età recente⁷⁶.

Tornando allo scopo della ricerca sul culto della dea *Pupluna*, l'ipotesi di una connessione con l'identico nome della città etrusca avrebbe una notevole rilevanza cronologica, confermandone la presenza già almeno nel V secolo a.C., con qualche probabilità di anticipare ulteriormente la datazione. Ma la verosimiglianza di un apporto umbro-sabino ha anche un altro e ben più importante effetto, dal momento che pone una seria ipotesi sulla provenienza originaria del nome e del culto della divinità dall'area tiberina.

Per quanto sostenuto principalmente da elementi indiziari, il quadro inizia così ad essere più chiaro, dal momento che ad una medesima matrice tiberina, di ceppo umbro-sabino, potrebbero essere connesse tanto la testimonianza indiretta del nome della città etrusca, quanto la presunta esistenza di un culto arcaico a Roma, presumibilmente nell'ambito degli antichi rapporti romano-sabini.

A Roma, la precoce assimilazione nel culto di *Iuno* ha fatto sì che venisse in qualche modo celata l'autonomia originaria della divinità, rimasta adombrata solo in alcune fonti⁷⁷, ed è il motivo più verosimile della mancanza di ulteriori notizie sul tempio di *Iuno Populona* ricordato da Macrobio⁷⁸: con ogni probabilità il luogo di culto è noto nelle fonti sotto uno degli altri epiteti di *Iuno* meglio conosciuti.

A riguardo si può qui proporre solo un'ipotesi fondata su due delle più tarde iscrizioni latine riferibili al culto della divinità, quella di Aesernia e quella di Carlsberg, in cui all'epiteto *Populon(i)a* si associa anche quello *Regina*⁷⁹. È infatti possibile che il culto arcaico della dea Capitolina abbia assorbito precocemente quello secondario di origine italica⁸⁰, in un'ottica di integrazione tra la funzione di tutrice della regalità ovvero del *rex* (*Regina*), e quella di protettrice del *populus* (*Populona*)⁸¹.

sicuri (v. p.es. il rapporto tutt'altro che sicuro tra *curuna* e *curane*; per il secondo cf. MARAS 2009, p. 329, con bibl.). In verità, però, il fenomeno si spiegherebbe più facilmente come assorbimento della componente labiovelare nella liquida precedente, similmente a forme come *alveθna~aleθna*, *mulveneke~mulenike* (e si veda anche il caso *mulana* in Cr 3.23), *selvans~selans* e *salvi~sali*; cf. già RIX 1984, p. 206.

74. Si vedano ad esempio dal greco all'etrusco i casi di *Ἀχελῷος~axlae* e *Ῥοδῶπις~rutapis*, su cui DE SIMONE 1968–1970, pp. 43 e 79–80. Inoltre, a questo proposito, merita di essere considerata la forma 'corretta' dell'epiteto divino, come ricostruita per il latino da ERNOUT-MEILLET 2001, p. 522, s.v. *populo*: «*Jūnō Populāna*, sans doute dérivée de *populus*; cf. *campus/campānus*, etc.».

75. Cf. BELFIORE 2014, pp. 321 e 325: "différences diastratiques".

76. Con particolare riguardo all'area umbro-sabina e alla media valle del Tevere; v. *supra*, nota 57.

77. Appendice B, n. 6.

78. Appendice B, n. 2.

79. Vedi già OTTO 1905, p. 203, e BATTISTI 1959, p. 405; cf. IZZO 1994, p. 283.

80. Cf. PALMER 1974, pp. 6–7, nonostante le obiezioni di RAWSON 1979, p. 462; cf. anche MONTANARI 1986, p. 115. Meno verosimile il riferimento ad altri luoghi di culto di *Iuno Regina* di istituzione più recente, noti a Roma sull'Aventino (M. ANDREUSSI, in *LTUR*, III, Roma 1996, pp. 125–126) ed in *circo Flaminio* (A. VISCOGLIOSI, *ibid.*, pp. 126 ss.); vedi anche E. LA ROCCA, in *LIMC*, V, Zürich/München 1990, I, p. 822 ss.

81. Si noti che la valorizzazione del rapporto *populus-rex* in un nuovo equilibrio dei poteri, a scapito delle *gentes* aristocratiche costituisce la «nota dominante» del governo dei re etruschi a Roma, soprattutto per quanto riguarda l'ascesa al potere e la gestione politica di Tarquinio Prisco e Servio Tullio (CAPOGROSSI COLOGNESI 2007, pp. 45–47; vedi anche

Lascio a linguisti e storici delle religioni il compito di confermare o escludere la verosimiglianza di tale ipotesi, che allo stato attuale si poggia solo sull'osservazione di un parallelismo che potrebbe rivelarsi apparente. Basti qui segnalare che la formazione dei due epiteti è la medesima, mediante l'apposizione dello *Herrschensuffix* *-h₃no*⁸², e che esiste un altro caso di opposizione tra *rex* e *populus* in ambito religioso per l'epoca arcaica: la nota coppia di feste *Regifugium* e *Poplifugia*, molto discussa ma fondamentalmente ancora di oscura origine e significato⁸³. Si ricordi a questo proposito che il secondo dei due elementi, collegato alla sfera d'azione religiosa del *populus*, sembra essere in qualche modo in connessione con la *Iuno* delle *Nonae Caprotinae* e con la tradizione della scomparsa di Romolo⁸⁴. Per quanto basata su una catena di ipotesi e su indizi sfuggenti, la ricostruzione qui presentata ha il vantaggio non trascurabile di consentire una *reductio ad unum* della definizione culturale e dell'onomastica della dea italica *Pöpulōna*. Si tratterebbe infatti di una delle divinità sabine che vennero introdotte a Roma già in età regia, assimilabili alle numerose divinità italiche – anch'esse sabine⁸⁵ – giunte in Etruria almeno dalla fine del VII secolo a.C.⁸⁶.

Per quanto riguarda Roma, il culto fortemente connotato in senso politico-istituzionale è stato presto assorbito da quello della *Iuno* capitolina, attraversando l'intera età repubblicana e

giungendo fino all'epoca imperiale. Per quanto riguarda l'ambito etrusco, la dea sembra essere presto sparita dal pantheon culturale, ma non prima di venire trasmessa, presumibilmente per il tramite di Capua, ai Sidicini della Campania settentrionale, presso i quali la dea ha assunto un notevole rilievo.

Quanto infine alla più estesa diffusione in ambito sannita in epoca imperiale – nella fattispecie ad Aesernia e Luceria⁸⁷ –, si può pensare che la romanizzazione dell'italica *Pupluna* a Teano e forse ad Aquino nel segno del culto di *Iuno* (consentita dall'analogo processo già da tempo operante a Roma) abbia causato un fenomeno di imitazione ovvero che il culto di una divinità al contempo italica e romana abbia potuto accompagnare di preferenza l'acculturazione latina dei popoli del Sannio.

A questo processo potrebbe non essere estraneo l'apporto dei culti di collegio, secondo l'ipotesi di Filippo Coarelli⁸⁸, che ha osservato come la presenza di due *mensores* – uno dei quali ad Aesernia – tra i dedicanti menzionati in dediche latine a *Iuno Populona*⁸⁹ potrebbe non essere casuale.

Daniele F. Maras

*Soprintendenza Archeologia, Belle Arti e
Paesaggio per l'Area Metropolitana di Roma, la
Provincia di Viterbo e l'Etruria Meridionale*
<danielefederico.maras@beniculturali.it>

TASSI SCANDONE 2001, p. 192 ss.); ciò contribuisce a rafforzare la cronologia tradizionale alta dello *Ius Papirianum*, in cui teste Macrobio era menzionato il culto di *Iuno Populona* (vedi *supra*).

82. Cf. già PALMER 1970, p. 168, nota 4. Attraverso l'epiteto divino, che indicava la tutela sul *rex*, trova forse una spiegazione l'irregolarità del femminile *regina*, ancora problematico ad esempio per ERNOUT & MEILLET 2001, p. 572, s.v. *rex* (che confrontano la coppia *gallus-gallina*, a sua volta rimandata alla sostantivazione di un aggettivo; p. 266, s.v. *gallus*). Potrebbe trattarsi della trasmissione all'ambito istituzionale umano della qualifica di *Iuno* come compagna regale dello *Iuppiter* Capitolino (vedi *infra*, nota 84).
83. Cf. già ROSENBERG, in *RE*, I, A.1 (1914), cc. 469–472, s.v. *Regifugium*, e W. KRAUS, *ibid.*, XXII, 1 (1953), cc.

74–78, s.v. *Poplifugia*; ma si vedano anche PALMER 1970, p. 230 ss. (con un'interpretazione in chiave più strettamente militare), WATMOUGH 1997, p. 75, e diffusamente COARELLI 1997, pp. 21–40.

84. Cf. W. KRAUS, in *RE*, I, A.1 (1914), c. 75 ss., s.v. *Poplifugia*, con riferimento spec. a Plut., *Rom.*, 29, 2. Vedi anche MONTANARI 1986, p. 22, relativamente ad «un mitico connubio fra Giove e Giunone».
85. RIX 1998, p. 209.
86. MARAS 2009, pp. 137–138.
87. Il caso di Carlsberg può essere ricondotto con buona probabilità a un'emanazione dal culto Aquinate (v. *supra*, nota 19).
88. COARELLI 1991a, p. 183.
89. Vedi Appendice A, nn. 3 e 6.

Appendice

A. DOCUMENTAZIONE EPIGRAFICA

Osc.

1. Aquino, loc. Mèfete (Com. di Castrocielo). Frammento di una base di donario⁹⁰ (?) in marmo. II secolo a.C. (Fig. 1): [---]+i pupluna[---] (ANTONINI 1985, pp. 259–260; TRIANTAFILLIS 2008, pp. 85–86; *ImIt*, 2.931).
2. Teano, Fondo Loreto. Due iscrizioni vascolari di età repubblicana.
 - a. Coppa a vernice nera di prod. calena. Inizio I secolo a.C. (Fig. 2, a): [---]ttd puplunai (Izzo 1994, p. 279, a; TRIANTAFILLIS 2008, pp. 113–114; *ImIt*, 1.535).
 - b. Coppa a vernice nera di prod. calena. II secolo a.C. (Fig. 2, b): [---]i pupl[unai ---] (Izzo 1994, p. 280, b; *ImIt*, 1.536).

Latino.

3. Teano, fuori contesto. Base di donario. I secolo a.C.: [---] Mess+++ f. Stichus / [--- me?]nsor abavos / patris mei / [Iu]noni Populona[e] / sacrum (CIL, X, 4780).
4. Luceria. Basetta di donario di marmo. I secolo d.C.: Iunoni Populona(e) / d. d. (TORELLI 1969, pp. 20–21).
5. Teano, loc. Bagno Nuovo. Tre iscrizioni lapidarie di età imperiale.
 - a. Flaviae Coeliae / Anniae Argivae, / sacerdoti Iunonis / Populonae, / L. Fl(avi) Coeli Prisci / Ilvir(i) pont(ificis) / filiae, / Teanensis alumn(us) / et n[ot]arius patris / eius, / l(oco) d(ato) d(ecurionum) d(ecreto) (CIL, X, 4789).
 - b. Noniae Prisca[e], / sacerdoti Iunon(is) Populon(ae), / L. Noni Diophanti Ilvi[r(i)] / q(uin)q(uennalis) pont(ificis) equit(is) Rom(ani) / filiae, / L. L. Noni Passeniu[s], / Cleobulus, Filarg[yr]/us, Felix fratre[s], / et Aurel(ia) Trypherina ma[t(er)], / l(oco)

d(ato) d(ecurionum) d(ecreto) (CIL, X, 4790).

- c. Vitelliae / Virgiliae, / [m]inistriae sa/crorum pu[b]l(icorum) / [p]raesidis Iu[n]o/nis Populo[nae], Virgilia Fi+++a / mater, l(oco) d(ato) d(ecurionum) [d(ecreto)] (CIL, X, 4791).
6. Isernia, presso il Ponte del Giovinale. II secolo d.C. (?): Iunoni Reg(inae) Pop(ulonae) / C. Numisius / C. l. Mensar [scil. Mensar(ius) vel Mens{o}r] / et Vi[p]ia Amabilis / vot(um) lib(entis) sol(verunt) (CIL, IX, 2630).
 7. Carlsberg (Dacia), fuori contesto. Fine II secolo d.C.: Iunoni / Reginae Polpuloniae / Deae Patriae / ⁵ C. Caerellius / Sabinus, leg(atus) / Aug(usti) leg(ionis) XIII G(eminae) / et Fufidia / Pollitta eius, / ¹⁰ voto (CIL, III, 1075).

B. FONTI STORICHE

1. VERG., *Aen.*, X, 172–173: *Sescentos illi dederat Populonia mater / expertos belli iuvenes.*
2. MACR., *sat.*, III, 11, 5–6: *In Papiriano enim iure evidenter relatum est arae vicem praestare posse mensam dicatam. « Ut in templo – inquit – Iunonis Populoniae augusta mensa est ».*
3. MART. CAP., *De nuptiis Merc. et Phil.*, II, 149: *Iuno, ... te ... Poplonam plebes, Curitim debent memorare bellantes...*
4. MYTHOGRAPHI VAT., III, 4, 3: *Haec etiam coniugiis et partibus praeesse dicitur; unde et nomina ei complura attribuunt [...]. Dicunt et Iunonem Populoniam, quod populos multiplicet; Curitim etiam, id est regalem, vel fortem, vel potentem, vel juxta Servium, a curru, quod bellantes curribus utantur, quibus et illa praeesse dicitur.*
5. ARNOB., *adv. nat.*, III, 30: *Iam vero Iunonem opinatio nonne consimilis deorum tollit e*

90. COARELLI 1991a, p. 183; ma vedi POCCETTI 1980, p. 83, che pensava piuttosto ad un *labrum* marmoreo.

censu? Nam si aer illa est, quemadmodum vos ludere ac dictitare consuestis Graeci nominis / praeposteritate repetita, nulla soror et coniunx omnipotentis repperietur Iovis, nulla Fluvionia, nulla Pomana, nulla Ossipagina, nulla Februtis, Populona, Cinxia, Caprotina, atque ita repperietur inanissima esse istius nominis fictio opinionis vacuae celebritate vulgata.

6. AUG., *Civ. D.*, VI, 110 (da SEN., *de superst.*): *Quid quod et matrimonia, inquit, deorum iungimus, et ne pie quidem, fratrum ac sororum! Bellonam Marti conlocamus, Vulcano Venerem, Neptuno Salaciam. Quosdam tamen caelibes relinquimus, quasi condicio defecerit, praesertim cum quaedam viduae sint, ut Populonia vel Fulgora et diva Rumina. Quibus non miror petitores defuisse. Omnem istam ignobilem deorum turbam, quam longo aevo longa superstitio congegisset sic, inquit, adorabimus ut meminerimus cultum eius magis ad morem quam ad rem pertinere.*

Bibliografia

- Anathema* 1989–1990
BARTOLONI (G.), COLONNA (G.), GROTTANELLI (C.) (a cura di) – *Anathema. Regime delle offerte e vita dei santuari nel Mediterraneo antico. Atti del Convegno Internazionale. Roma, 15–18 giugno 1989, ScAnt*, 3–4, 1989–1990, pp. 13–927.
- ANTONINI 1985
ANTONINI (R.) – « Aquinum », *SE*, 53, 1995, pp. 259–261 (*RET*).
- ANTONINI 2016
R. ANTONINI, « Aquinum: nuovo frustolo in Sannita. Co(n)testo e tematiche di Contorno », *Quaderni Coldragonese*, 7, 2016, pp. 11–48.
- BARTOLONI 1991
BARTOLONI (G.) –, « *Populonium Etruscorum quondam hoc tantum in litore*. Aspetti e carattere di una comunità costiera nella prima età del Ferro », *ArchCl*, 43, 1991, pp. 1–37.
- BATTISTI 1959
BATTISTI (C.) – « Sul nome di Populonia », *SE*, 27, 1959, pp. 385–412.
- BELFIORE 2014
BELFIORE (V.) – « Il nome di Populonia », in: *La Corsica e Populonia. Atti del XXVIII Convegno di Studi Etruschi ed Italici. Bastia-Aléria-Piombino-Populonia, 25–29 ottobre 2011*, Pisa/Roma, 2014, pp. 317–328.
- CIL
Corpus Inscriptionum Latinarum, Berolini.
- CAMBI 2002
CAMBI (F.) – « I confini del territorio di Populonia: stato della questione », in: F. CAMBI, D. MANACORDA (a cura di) – *Materiali per Populonia*, Firenze, 2002, pp. 9–27.
- CAPOGROSSI COLOGNESI 2007
CAPOGROSSI COLOGNESI (L.) – *Diritto e potere nella storia di Roma*, Milano, 2007.
- CLACKSON 2013
CLACKSON (J.) – « Subgrouping in the Sabellian Branch of Indo-European », *TPhS*, 113, 2013, pp. 4–37.
- COARELLI 1990
COARELLI (F.) – « Roma, i Volsci e il Lazio antico », in: *Crise et transformation des sociétés archaïques de l'Italie antique au V^e siècle av. J.-C. Actes de la table ronde. Rome, 19–21 novembre 1987*, Roma, 1990 (*ColLEFR*, 137), pp. 135–154.
- COARELLI 1991a
COARELLI (F.) – « I culti sannitici nel Lazio meridionale », in: J. MERTENS, R. LAMBRECHTS (a cura di), *Comunità indigene e problemi della romanizzazione nell'Italia centro-meridionale (IV^o–III^o sec. av.C.). Actes du Colloque International. Rome, 1^{er}–3 février 1990*, Bruxelles/Roma, 1991, pp. 177–192.
- COARELLI 1991b
COARELLI (F.) – « I Sanniti a Fregellae », in: *La romanisation du Samnium aux II^e et I^{er} siècles av. J.-C. Actes du Colloque. Naples, Centre Jean Bérard, 4–5 novembre 1988*, Napoli, 1991, pp. 177–185.
- COARELLI 1997
COARELLI (F.) – *Campo Marzio I. Dalle origini alla fine della repubblica*, Roma, 1997.
- COLONNA 1981
COLONNA (G.) – « Presenza greca ed etrusco-meridionale nell'Etruria mineraria », in: *Etruria mineraria* 1981, pp. 443–452.
- COLONNA 1997
COLONNA (G.) – « Appunti su Ernici e Volsci », in: *Nomen Latinum* 1997, pp. 3–20.

COLONNA 2011

COLONNA (G.) – « Dal Volturmo al Garigliano: tradizioni etniche e identità culturali (a proposito degli Osci e del loro nome) », in: *Gli Etruschi e la Campania settentrionale. Atti del XXVI Convegno di studi etruschi ed italici. Caserta-Santa Maria Capua Vetere-Capua-Teano, 11–15 novembre 2007*, Pisa/Roma, 2011, pp. 115–124.

COLONNA 2014

COLONNA (G.) – « I nomi delle città dell'Etruria meridionale interna », in: *L'Etruria meridionale rupestre. Atti del Convegno internazionale. Barbarano Romano-Blera, 8–10 ottobre 2010*, Roma, 2014, pp. 90–114.

CRISTOFANI 1976

CRISTOFANI (M.) – « La leggenda di un tipo monetale etrusco », in: *L'Italie préromaine et la Rome républicaine. Mélanges offerts à Jacques Heurgon*, Roma, 1976 (*ColLEFR*, 27), pp. 209–214.

CRISTOFANI 1981

CRISTOFANI (M.) – « Geografia del popolamento e storia economico-sociale », in: *Etruria Mineraria* 1981, pp. 429–441.

DE MONACO 1960

DE MONACO (A.) – *Teano osco e romano*, Teano, 1960.

DE SIMONE 1968–1970

DE SIMONE (C.) – *Die griechischen Entlehnungen im Etruskischen*, Wiesbaden, 1968–1970.

DE SIMONE 1981

DE SIMONE (C.) – « Gli Etruschi a Roma: evidenza linguistica e problemi metodologici », in: *Gli Etruschi e Roma. Atti dell'Incontro di studio in onore di M. Pallottino. Roma, 11–13 dicembre 1979*, Roma, 1981, pp. 83–103.

DEVOTO 1929

DEVOTO (G.) – « Rapporti onomastici etrusco-italici », *SE*, III, 1929, pp. 259–283.

ERNOUT & MEILLET 2001

ERNOUT (A.), MEILLET (A.) – *Dictionnaire étymologique de la langue latine. Histoire des mots*, Paris, 2001⁴.

ET

RIX (H.) – *Etruskische Texte*, neu bearbeitet und herausgegeben von G. MEISER, I-II, Tübingen, 2012.

Etruria Mineraria 1981

L'Etruria mineraria, Atti del XII Convegno di Studi Etruschi ed Italici (Firenze-Populonia-Piombino, 16–20 giugno 1979), Firenze, 1981.

GARCÍA RAMÓN 2016

GARCÍA RAMÓN (J. L.) – « In search of Iuno in the Sabellic domain: Umbrian, Marsian *Vesuna-*, Oscan *Pupluna-* », in: A. ANCILLOTTI, A. CALDERINI, R. MASSARELLI (a cura di), *Forme e strutture della religione nell'Italia mediana antica. Atti del III Convegno di Studi Umbri dell'IRDAU, Istituto di Ricerca e Documentazione sugli Antichi Umbri. Perugia-Gubbio, 21–25 settembre 2011*, Roma, 2016, pp. 353–363.

GIANNETTI 1973

GIANNETTI (A.) – « Testimonianze archeologiche provenienti dalla località Mēfete di *Aquinum* », *RAL*, 28, 1973, pp. 51–61.

GOUDINEAU 1967

GOUDINEAU (G.), « Ἱερὰ τράπεζαι », *MEFRA*, LXXIX, 1967, pp. 77–134.

HEURGON 1970

HEURGON (J.) – *Recherches sur l'histoire, la religion et la civilisation de Capoue préromaine, des origines à la deuxième guerre punique*, Paris, 1970² (*BEFAR*, 154).

ImIt

CRAWFORD (M.H.), BROADHEAD (W.M.), CLACKSON (J.P.T.), SANTANGELO (F.), THOMPSON (S.), WATMOUGH (M.) (eds.) – *Imagines Italicae (BICS Supplement 110)*, I–III, London, 2011.

Izzo 1994

IZZO (D.) – « Nuove testimonianze sul culto di Pupluna da *Teaenum Sidicinum* », *Ostraka*, III, 2, 1994, pp. 277–284.

JOHANNOWSKY 1963

JOHANNOWSKY (W.) – « Relazione preliminare sugli scavi di Teano », *BdA*, s. 4, XLVIII, 1963, pp. 131–165.

LA ROCCA 1990

LA ROCCA (E.) – « Iuno », in: *LIMC* V, 1, Zürich/München, 1990, pp. 814–856.

MAGGIANI 1992

MAGGIANI (A.) – « Le iscrizioni di età tardo-classica ed ellenistica », in: A. ROMUALDI (a cura di), *Populonia in età ellenistica. I materiali dalle necropoli. Atti del Seminario. Firenze, 30 giugno 1986*, Firenze, 1992, pp. 179–192.

MAGGIANI 1996

MAGGIANI (A.) – « Appunti sulle magistrature etrusche », *SE*, 62, 1996, pp. 95–138.

MAGGIANI 2002

MAGGIANI (A.) – « La libbra etrusca », *SE*, 65–68, 2002, pp. 163–197.

MARAS 2001–2003

MARAS (D. F.) – « Numismatica ed epigrafia. Nuove osservazioni sulle serie a legenda *thezi* e *lethez* », *ScAnt*, 11, 2001–2003, pp. 403–416.

MARAS 2009

MARAS (D. F.) – *Il dono votivo, gli dei e il sacro nelle iscrizioni etrusche di culto*, Roma, 2009 (*Biblioteca di « Studi Etruschi »*, 49).

MARAS 2014

MARAS (D. F.) – « *Populus ex insula Corsica*. Ancora sulla fondazione di Populonia », in: *La Corsica e Populonia. Atti del XXVIII Convegno di Studi Etruschi ed Italici. Bastia-Aléria-Piombino-Populonia, 25–29 ottobre 2011*, Roma 2014, pp. 47–60.

MEISER 1986

MEISER (G.) – *Lautgeschichte der umbrischen Sprache*, Innsbruck, 1986.

MONTANARI 1986

MONTANARI (E.) – *Identità culturale e conflitti religiosi nella Roma repubblicana*, Roma, 1986.

MORANDI 2001–2003

MORANDI (A.) – « Osservazioni su alcune leggende monetali etrusche », *ScAnt*, 11, 2001–2003, pp. 417–429.

MOREL 1989–1990

MOREL (J.-P.) – « Aspects économiques d'un sanctuaire (Fondo Ruozzo à Teano, Campanie) », in: *Anathema* 1989–1990, pp. 507–517.

MOREL 1991

MOREL (J.-P.) – « Le sanctuaire de Fondo Ruozzo à Teano (Campanie) et ses ex-voto », *CRAI*, 1991, pp. 9–34 (con una postilla di J. Heurgon).

MOREL 1998

MOREL (J.-P.) – « Les cultes du sanctuaire de Fondo Ruozzo à Teano », in: *I culti della Campania antica. Atti del Convegno Internazionale di Studi. Napoli, 15–17 maggio 1995*, Roma, 1998, pp. 157–167.

Nomen Latinum 1997

« *Nomen Latinum* ». *Latini e Romani prima di Annibale. Atti del Convegno Internazionale. Roma, 24–26 ottobre 1995*, *Eutopia*, IV, 1–2, 1995 [1997].

OTTO 1905

OTTO (W.) – « Iuno. Beiträge zum Verständnis der ältesten und wichtigsten Thatsachen ihres Kultes », *Philologus*, 64, 1905, pp. 161–223.

PALMER 1970

PALMER (R. E. A.) – *The Archaic Community of the Romans*, Cambridge, 1970.

PALMER 1974

PALMER (R. E. A.) – *Roman Religion and Roman Empire*, Philadelphia, 1974.

PENA 1989

PENA (M. J.) – « Influenze etrusche sulla coroplastica della Campania settentrionale: la stipe arcaica di Fondo Ruozzo (Teano) », in: *Atti del Secondo Congresso Internazionale Etrusco. Firenze, 26 maggio – 2 giugno 1985*, Roma 1989, pp. 741–744.

PETRILLO SERAFIN 1976

PETRILLO SERAFIN (P.) – « Le serie monetarie di Populonia », in: *Contributi introduttivi allo studio della monetazione etrusca. Atti del V Convegno del Centro Internazionale di Studi Numismatici, AnnIstItNum*, 22, Suppl., 1976, pp. 105–130.

PETRILLO SERAFIN 2006

PETRILLO SERAFIN (P.) – « Ancora qualche anno dopo “La monetazione etrusca dieci anni dopo il Convegno di Napoli” », in: B. ADEMBRI (a cura di), *AEIMNHΣTOΣ. Miscellanea di studi per Mauro Cristofani*, Firenze, 2006, pp. 515–521.

POCCETTI 1980

POCCETTI (P.) – « Nuovi contributi alla topografia della documentazione italica », *AION Ling.*, II, 1980, pp. 77–88.

PROSDOCIMI 1979

PROSDOCIMI (A. L.) – « Studi sul latino arcaico », *SE*, 47, 1979, pp. 173–221.

PROSDOCIMI 1997

PROSDOCIMI (A. L.) – « *Populus Quiritium Quirites*. I », in: *Nomen Latinum* 1997, pp. 15–71.

RAWSON 1979

RAWSON (E.) – « Caerellii, Juno Populona and Aquinum », *Athenaeum*, n.s., 57, 1979, pp. 462–464.

RE

WISSOWA (G.), KROLL (W.), WITTE (K.), MITTELHAUS (K.), ZIEGLER (K.) (a cura di) – *Paulys Realencyklopädie der classischen Altertumswissenschaft. Neue Bearbeitung*, Waldsee/Stuttgart/München, 1894–1972.

RIX 1984

RIX (H.) – « La scrittura e la lingua », in: M. CRISTOFANI (a cura di), *Gli Etruschi. Una nuova immagine*, Firenze, 1984, pp. 199–227.

Rix 1996

Rix (H.) – « Variazioni locali in osco », in: *La tavola di Agnone nel contesto italico. Atti del Convegno di Studio. Agnone, 13–15 aprile 1994*, Firenze, 1996 (Lingue e Iscrizioni dell'Italia Antica, 7), pp. 243–261.

Rix 1997

Rix (H.) – « Il latino e l'etrusco », in: *Nomen Latinum* 1997, pp. 73–88.

Rix 1998

Rix (H.) – « Teonimi etruschi e teonimi italici », *AnnFaina*, V, 1998, pp. 207–229.

Rix 2002

Rix (H.) (a cura di), *Sabellische Texte. Die Texte des Oskischen, Umbrischen und Südpikenischen*, Heidelberg 2002.

Rix 2005

Rix (H.) – « Alphabete im vorrömischen Kampanien », in: Th. Ganschow, M. Steinhart (a cura di), *Otium. Festschrift für Michael Strocka*, Remshalden, 2005, pp. 323–330.

Romualdi 1993

Romualdi (A.) – « La polis nel periodo arcaico e l'attività di lavorazione del ferro », in: F. Fedeli, A. Galiberti, A. Romualdi, *Populonia e il suo territorio. Profilo storico-archeologico*, Firenze, 1993, pp. 102–117.

Romualdi 2004

Romualdi (A.) – « Riflessioni sul problema della presenza di Greci a Populonia nel quinto secolo a.C. », *AnnFaina*, XI, 2004, pp. 181–206.

Sirano 2005

Sirano (F.) – « Appunti su una tomba da Teanum Sidicinum con bronzi etruschi e un'anfora di Mende », in: D. Caiazza (a cura di), *Italica ars. Studi in onore di Giovanni Colonna per il premio 'I Sanniti'*, Alife, 2005, pp. 413–449.

Sirano 2006

Sirano (F.) – « Le terrecotte da Teanum Sidicinum come segno di identità culturale », in: L. Spina, *ritratti rituali*, Milano, 2006, pp. 68–77.

Postilla

La recente pubblicazione di un *pocolom* da Cerveteri - S. Antonio consacrato in latino a *Pupl[una]* (A. Maggiani, in: *La città etrusca e il sacro. Atti del Convegno*, Bologna, 2017,

Sirano 2011

Sirano (F.) – « La cultura figurativa dell'area sidicina nel quadro della Campania settentrionale di età arcaica », in: *Gli Etruschi e la Campania settentrionale. Atti del XXVI Convegno di studi etruschi ed italici. Caserta-Santa Maria Capua Vetere-Capua-Teano, 11–15 novembre 2007*, Pisa/Roma, 2011, pp. 421–453.

Sirano & Scala 2011

Sirano (F.), Scala (N.) – « Per una tipologia delle statuette votive fittili dal santuario di Fondo Ruozzo – Teano (CE) », in: *Gli Etruschi e la Campania settentrionale. Atti del XXVI Convegno di studi etruschi ed italici. Caserta-Santa Maria Capua Vetere-Capua-Teano, 11–15 novembre 2007*, Pisa/Roma, 2011, pp. 675–701.

Tassi Scandone 2001

Tassi Scandone (E.) – « 'Auspiciu' o 'augurium Romuli'? Sul problema del rapporto tra 'auspiciu' ed 'imperium' », in: *Iuris vincula. Studi in onore di Mario Talamanca*, Napoli, 2001, 8, pp. 153–196.

Torelli 1969

Torelli (M.) – « Luceria », *RAL*, 24, 1969, pp. 20–21, n. 1.

Torelli 1985

Torelli (M.) – « I duodecim populi Etruriae », *AnnFaina*, 2, 1985, pp. 37–53.

Triantafillis 2008

Triantafillis (E.) – *Le iscrizioni italiche dal 1979. Testi, retrospettiva, prospettive*, Padova, 2008.

Veio, Cerveteri, Vulci 2001

Sgubini Moretti (A. M.) (a cura di), *Veio, Cerveteri, Vulci. Città d'Etruria a confronto*, Cat. della Mostra (Roma, 1 ottobre-30 dicembre 2001), Roma, 2001.

Watmough 1997

Watmough (M. M. T.) – *Studies in the Etruscan loan-words in Latin*, Firenze, 1997 (Biblioteca di « Studi Etruschi », 33).

Wissowa 1912

Wissowa (G.) – *Religion und Kultus der Römer*, München, 1912².

pp. 81–82), conferma sia il vocalismo chiuso che le connessioni etrusche della divinità. Ma di questo si tratterà in altra sede.

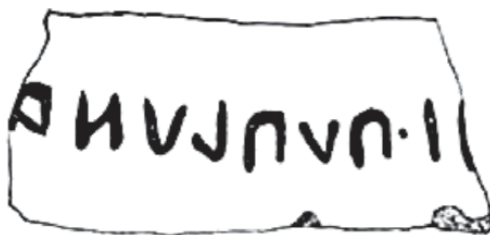


Fig. 1. Dedica votiva a *Pupluna* dal santuario in loc. Mèfete presso *Aquinum* (da ANTONINI 1985, p. 259).

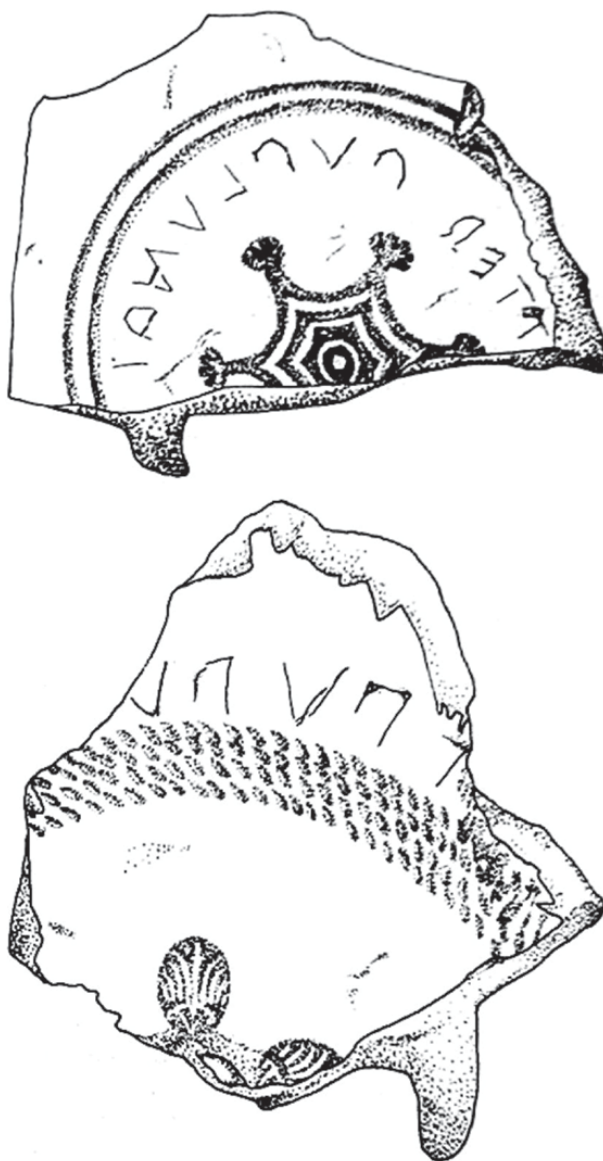


Fig. 2. a-b. Dediche votive a *Pupluna* dal santuario di Fondo Loreto a *Teanum Sidicinum* (da IZZO 1994, pp. 279–280, figg. 2–3).



Fig. 3. Frammento di statua votiva dal santuario di Fondo Loreto a *Teanum Sidicinum* (da SIRANO 2006, p. 73, fig. 6).

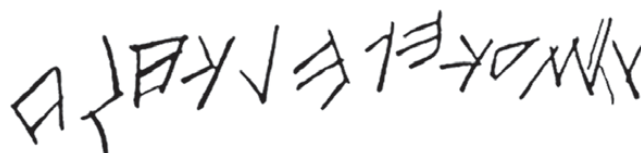


Fig. 4. Iscrizione graffita su una coppa a vernice nera databile tra la fine del IV e la prima metà del III secolo a.C.: *umrke pelkasa* ovvero *velkasa* (da MAGGIANI 1992, p. 187, fig. 15, n. 48).



Fig. 5. Moneta d'argento a legenda *puplana* con gorgoneion e indicazione numerale *XX* (da PETRILLO SERAFIN 1976, tav. XVI, n. 35).

KATHERINE McDONALD

The dedications to Reitia and the epigraphic visibility of women in Este and the Veneto

1 Introduction¹

There are plentiful sources for Greek and Roman educational practices, from the acquisition of basic literacy, to the rote learning of poetry, to the rhetorical training undertaken by wealthy young men.² It is not often appreciated, however, that texts in the other languages of Italy give us important evidence for how and where writing was taught in the Mediterranean in the first millennium BCE. This evidence is not simply an addendum to that found in Greco-Roman sources, but can give us insights into details of the learning process that we cannot gain anywhere else.

This chapter examines the ‘alphabetic’ dedicatory texts to the goddess Reitia at the Baratella sanctuary near Este, and shows what these Venetic inscriptions contribute to our knowledge of ancient Italian literacy. These texts are ceremonial bronze copies of writing tablets and styluses, inscribed with both dedicatory formulae and imitations of learners’ texts such as alphabets, lists of consonants and groups of consonant

clusters. While these texts are sometimes taken as indicative of a scribal school at the sanctuary, the large number of women making these alphabetic dedications makes a straightforward link between scribal training and the dedication of these texts more unlikely. I will explore the apparently strong association between Reitia, women and literacy at Este; I will also consider whether the apparent importance of literacy to this local cult might be reflected in an increased visibility of women in the epigraphic record at Este compared to other sites in the Veneto region.

2 Venetic dedication texts

2.1 *Este-Baratella*

The city of Este is surrounded by five extra-mural sanctuaries and a burial area. The five sanctuaries each appear to be dedicated to a different deity or set of deities.³ It is possible,

1 Earlier versions of this paper were presented to research seminars at the Universities of Cambridge, Exeter and Newcastle in 2016 and 2017, and at the conference ‘Parole per gli dèi’ at the Accademia Belgica in May 2017. The author would like to thank these audiences for their comments and suggestions; specific suggestions by individuals which helped to improve this article are credited in the text. The author would also like to thank the Museo Nazionale Atestino for permission to study and photograph the

inscriptions discussed here. A large portion of this research was completed during a Rome Award at the British School at Rome in 2015, and the author would like to thank the BSR for their generous support.

2 Some of the recent bibliography on and approaches to ancient literacy are summarised by WERNER 2011, and are discussed in more detail in McDONALD 2019.

3 LOMAS 2009, p. 15–16.

based on the kinds of objects that were dedicated, that each sanctuary was also the religious focus for a different social group.⁴ However, only the Baratella sanctuary provides inscribed dedications which name a deity.⁵ At Baratella, which was in active use as a sanctuary from the sixth century BCE to the third century AD,⁶ we know that the deity was a goddess named Reitia.⁷ She is also named as Šainatis Reitia and Šainatis Reitia Pora, and the name Pora also appears at the sanctuary as Šainatis Pora and as Pora Vebelis; these names are all believed to be epithets of Reitia, although they may be other associated female deities. The dedications of female figurines and images of adult women have been taken to show that Baratella was the focus of cult activity for women.⁸

There are three main forms of inscribed dedication at the Baratella sanctuary: stone statue bases, bronze tablets and bronze styluses.⁹ There are eleven small stone statue bases, all dedicated by men. The bronze statues which originally were attached to these pedestals no longer survive, but one inscription indicates that they were statues of horses.¹⁰ The bronze writing tablets were dedicated by both men and women, and the bronze styluses were dedicated mostly or entirely by women. The next sections of this chapter will

look at these latter two categories of dedication in more detail.

2.2 Bronze writing tablets

The bronze copies of writing tablets found at Este were presumably made especially for dedication to the goddess Reitia, or related deities. Except for Es 29, they are dated to c. 350–150 BCE, based on the form of the Venetic alphabet which they use.¹¹ Es 29 is written in the Venetic language using the Latin alphabet, and is dated to c. 150–50 BCE. Es 27 includes a Latin-language dedication formula and a Latin writing exercise, and may date to 200–150 BCE; alternatively, the Latin part of the inscription may be secondary, perhaps c. 150–100 BCE.

Nine of the tablets are fairly complete (Es 23 – Fig. 2–, 24, 25 – Fig. 1–, 26, 27, 28, 29, 30, 31), while eight more are fragmentary (Es 32, 33, 34, 35, 36, 37, 38, 39). There are also sixteen small text fragments that appear to belong to dedication tablets (Es 39 α-κ; *Es a-f).¹² The most complete tablets are rectangular in shape, or rectangular with a semi-circular ‘handle’ attached to one of the shorter sides. Where the tablets are complete enough that their

4 PASCUCCI 1990; MAGGIANI 2002.

5 One dedicatory text (PELLEGRINI & PROSDOCIMI 1967, Es 75), a stone obelisk, was found near the Calvedigo sanctuary area. LEJEUNE 1974, p. 212.

6 CAPUIS & CHIECO BIANCHI 1992, p. 93.

7 The transcription of this name varies. In Venetic syllabic punctuation, the letter <i> in a diphthong is usually marked, so that it reads <i.i>. After around 350 BCE, the sign for /h/ became identical to a punctuated letter <i.i>. Thus, there are two possible transcriptions of the name and epithet of the goddess: *ša.i.nate.i.* vs. *šahnate.i.* and *re.i.tia.i.* vs. *rehtia.i.* CONWAY 1916, p. 228; LEJEUNE 1974, p. 328. The former variant is now usually considered the correct transcription for both words.

8 PASCUCCI 1990, p. 59–92; LOMAS 2009, p. 15–17.

9 For examples of uninscribed dedications, see: CAPUIS & CHIECO BIANCHI 1992, p. 96–99.

10 *.e.[ca.3].s. e./kvo[.jn[.] dona.s.to / re.i.ti[ia.i.] mego* ‘[Male name ending -s] gave me, a horse, to Reitia.’ (Es 71, stone pedestal, 350–150 BCE).

11 The tablets use syllabic punctuation (probably introduced into the Venetic writing system around the beginning of the fourth century BCE) and they all use <h> written in the later form of a line surrounded by two dots. The relative dates of the different versions of the Venetic alphabet were laid down by LEJEUNE 1974, p. 21, though it should be noted that he advocates for flexibility within this system, and the dates should not be taken as absolute.

12 Unless otherwise stated, inscription numbers refer to those in PELLEGRINI & PROSDOCIMI 1967. Numbers preceded by asterisks indicate that the text does not appear in PELLEGRINI & PROSDOCIMI 1967, but has been numbered using the same system by other authors – a corpus of these additional texts is available in FOGOLARI & PROSDOCIMI 1988. There are around 90 Venetic texts which have been discovered since 1988, only a handful of which are from Este (MARINETTI 1998, p. 53), and these are given with references to their publications.

dimensions can be determined, they measure between around 95 mm and 165 mm in width and 128 mm and 200 mm in length.

The texts have five possible elements, though not all of these elements were present on every tablet:

- (1) a list of consonants in alphabetical order, often with one vowel at the end to bring the total to 16
- (2) the formula **a ke o**, written upwards and usually repeated 16 times
- (3) the alphabet, in alphabetical order
- (4) a list of consonant clusters which do not require syllabic punctuation
- (5) a dedication formula using the verb **dona.s.to** or **doto** ‘gave’, usually naming the dedicator and the deity, and sometimes giving additional circumstances of the dedication

The first four elements appear to be imitations of writing exercises which might be used in teaching and learning literacy; they show considerable similarities with writing exercises found in Etruscan and Roman culture. The fifth element explicitly marks these tablets as dedicatory, and is very similar to Venetic dedicatory formulae on other kinds of objects.

Element (1), the consonant list, usually runs: **v d h θ k l m n p ś r s t b g**, and usually appears at the bottom of the tablet, running right to left.¹³ The list includes all the consonantal signs in the Venetic alphabet, including <θ> which is a ‘dead letter’ at Este and most other Venetic-speaking sites.¹⁴ This alphabetical order suggests that a model alphabet which predated alphabet standardisation

was rote-learned, and was probably repeated for a number of generations.

On several of the tablets (Es 23, 24, 25, 26), we can see that this list of consonants was written in a line divided up into sixteen boxes. Since there are only fifteen consonants in the Venetic alphabet, the list is normally completed with one more sign. For Es 23 and 24, the extra sign is <e>, for Es 25 it is <ii> (the digraph for consonantal yod) and for Es 26 it is <a>. Es 27, 34 and 35 show a similar arrangement of boxes, but we are missing this part of the text on these tablets.

Element (2) is the formula **a ke o**. This appears as one line consisting of the letter <a> sixteen times, the next line up has <k> sixteen times, the next line up has <e> sixteen times, and the next line up has <o> sixteen times. This pattern normally appears in lines 2–5 of the inscription, starting at the bottom of the tablet. The significance of these letters has been debated in past work.¹⁵ The most convincing explanation is that the formula is ‘A and O’, the first and last letters of the Venetic alphabet.¹⁶ There is some evidence that scrambled alphabets, which started with the first and last letters, then the second and second-last, and so on, were a feature of writing exercises in both Venetic and Roman education, with a possible example in Es 27 – the use of ‘A and O’ here may relate to this practice. The conjunction **ke** appears elsewhere joining two verbs (Es 27) and joining a personal name with the word ‘children’ (Es 45). Though **ke** lacks a clear etymology, its use as a coordinating conjunction is unambiguous.¹⁷

13 Venetic texts often begin at the bottom right of the available space, and start the writing from right-to-left. Texts can be boustrophedon, or ‘false boustrophedon’, where the text is written in a circle or spiral, so that the lines are upside-down in relation to each other but the direction of writing does not change.

14 At Padua, <θ> is used for /t/ and <x>, which represents /t/ at Este, represents /d/. At Padua, the <z> letter, which represents /d/ at Este, is not used. There are no abecedaries from Padua, so we cannot confirm

whether or not the letter <z> was included in their model alphabet.

15 PELLEGRINI & PROSDOCIMI 1967, vol. 2, p. 46–48.

16 HAAS 1952; LEJEUNE 1952; LEJEUNE 1974, p. 189. For the use of the first and last letters of the alphabet as a religious symbol (though doubtless with different underlying meaning than in these dedications), cf. the Biblical Greek ‘τὸ Α καὶ τὸ Ω’ – ‘the alpha and omega’.

17 LEJEUNE 1974, p. 72–73.

There is an alternative explanation for this sequence. Instead of reading the second line of this section as <k>, some scholarship has read a rotated <u>.¹⁸ If this is correct, we have sixteen repetitions of all the vowels except <i>. The exclusion of one of the vowels could perhaps be justified by the fact that Etruscan has only four vowels (<a>, <e>, <i>, <u>); if this series of writing exercises, or this format of dedication, was adapted from Etruscan culture, then the principle of using four vowels could have been maintained, although with a change of the particular vowels used. There is also a certain logic to the tablets having (1) a consonantal alphabet, followed by (2) the vowels and then (3) a full alphabet. However, the exclusion of <i> remains somewhat difficult to explain – if the reduction of the number of vowels is due to imitation of Etruscan, for example, it should be <o> rather than <i> which was excluded.¹⁹ Reading <u> rotated by 90° compared to the other characters is also problematic, but potentially possible: on some tablets (e.g. Es 25, Fig. 1) the letter <o> appears to be rotated compared to elsewhere on the tablet, so the rotation is not out of the question. This reading should be kept under consideration.²⁰

Element (3) is the abecedarium, which shows us the full alphabetical order used in Venetic: **a e v d h θ k l m n p ś r s t u b g o**. As in element (1), the letter theta is included even though it is a dead letter at Este. Abecedaria are the least common feature of these tablets: the full alphabet is only found in Es 23. However, Es 29 shows the whole Roman alphabet (before the addition of <y> and <z>): <[a] b c d e f g h i k l m n o p q r s t u x>, plus a dedication formula; it does not include the other elements. Es 27

has also been identified as including a Roman alphabet, but with the letters out of order, taking the letters from each end of the alphabet in turn and working towards the middle. This reconstruction was proposed by Prosdocimi on the basis of techniques described by Quintilian, who advised teachers to scramble the letters out of sequence to make sure they had been fully learned.²¹

Element (4) is a list of consonant clusters. They appear on a large number of tablets (Es 23, 24, 25, 26, 31, 32, 33, 34, 39) in similar but not exactly the same order, and not exactly the same clusters are included each time.

- Es 23: [v]hr vhn vhl vh dr dn [d]l θr θn θl kr kn kl kv mr mn ml pr pn pl śr śn śl sr sn sl tr tn tl br bn bl gr gn gl
 Es 24: [v]hr vhn vhl vh dr dn dl θr θn θl kr kn kl kv mr mn ml pr pn pl śr śn śl sr sn sl tr tn tl br bn bl gr gn gl
 Es 25: vhr vhn vhl kr kn kl θr θn θl dr dn dl mr mn ml pr pn pl śr śn śl sr sn sl kr kn kl kv vh br bn bl gr gn gl
 Es 26: vhr v[hn vhl vh] tr tn tl kr kn k[l mr mn ml] pr pn pl śr śn śl sr sn [sl] dr dn dl br bn bl gr gn gl kv
 Es 31: [v]hr vhn vhl vh [dr dn dl θr θn θl kr k]n kl mr [m]n ml pr pn [pl śr śn śl sr sn sl tr] tn tl br bn bl gr gn gl
 Es 32:]sr sl t[n
 Es 33:]kn kr [
 Es 34: [vhr vhn vhl vh dr d]n dl θr θn θl kr k[n kl kv mr mn ml pr pn pl śr śn] śl sr sn sl tr tn tl br bn bl g[r gn gl]
 Es 39: [kl k]n kr [----- / ----- ś]l śn [śr ----- / -----] b[

These sequences appear to be the consonant clusters which do not require marking under the complex system of Venetic syllabic punctuation (in which, usually, non-CV syllables must be marked with punctuation).²² This would be

18 RIX 1960, p. 124–139; PELLEGRINI & PROSDOCIMI 1967, p. 102; WACHTER 2004, p. 68.

19 WACHTER 2004, p. 68, argues that <i> is excluded because if the writers used the grid to form part of letter, as they did for many of the other letters, then an <i> would not be distinguishable. However, this is not fully convincing, since many letters which could not be combined with the grid, such as <s>, <h> and <ii>, are not.

20 Many thanks to Daniele Maras.

21 *Institutio oratoria* 1.1.27. Examples of this writing exercise can also be seen in, e.g., *CIL* IV 5472, 9272 (Pompeii, first century AD). PROSDOCIMI 1983, p. 95–98; LANGSLOW 2002, p. 34–35.

22 BEELER 1949, p. 11; LEJEUNE 1950; PROSDOCIMI 1990, p. 182–184.

something that required practice when learning to write in the Venetic alphabet, and therefore would make a highly plausible writing exercise. In several examples (Es 23, 24, 25, 34), we can see that as in the alphabet and consonant list, theta has been included in the list of consonant clusters despite its status as a dead letter. In Es 26, though, theta has been missed out, <τ> has been moved to the position normally taken by theta, and <δ> has been moved to the position usually taken by <τ>. The consonant cluster list in Es 26 therefore differs in alphabetical order, and so there is a clash of two slightly different alphabetic orders which were in use at the same time – the model alphabet vs. the alphabet for everyday use.

Element (5) is the dedicatory formula. These formulae are similar to those found on other kinds of objects at the sanctuary. The most common elements are a verb, usually **dona.s.to** ‘gave’ but also **doto** ‘gave’,²³ and the two coordinated verbs [**do**]na.s.to **ke la.g.[s.to]** (Es 27),²⁴ and an accusative naming the inscription, usually **meḡo** ‘me’ or **vda.n.** ‘alphabet’.²⁵ Typically, the inscriptions also name a dedicator and the deity to whom they are dedicated, but these elements are not compulsory. A few mention relationships between individuals, such as <v>**ḥratere.i.** ‘brother’ and **lo.u.derobo.s.** ‘children’. A few inscriptions have additional information about the circumstances of the dedication, including

phrases such as **.o.p vo.l.tiio** ‘because of a voluntary (act)’ (*Es 125), **o.p. vo.l.tiio leno** ‘because of a voluntary act’ (Es 27, Es 32, Es 44) and **.o.p. iorobos** ‘because of [dative plural noun]’ (Es 23, Es 69).²⁶ There are a few instances of **.e.b.** (Es 23, Es 43, maybe Es 58) which may be an abbreviation for a further formula.

A typical formula is as follows:

- Es 23 **meḡo dona.s.to .e.b. vhaba.i.tśa pora.i. o.p iorobos**
 Fabaitśa gave me to Pora e.b. because of Xs

2.3 Bronze styluses

Twenty-five inscribed styluses have been found at the Baratella sanctuary, alongside many more uninscribed and pseudo-inscribed examples (see Fig. 3). Like the bronze writing tablets, these are bronze replicas of the real thing and, unlike the tablets, they are probably slightly over-sized, mostly ranging from 175 mm to 260 mm long. In some scholarship, these objects are described as ‘wedges’ (Italian ‘chiodi’) rather than styluses.²⁷ The styluses are inscribed only with dedicatory formulae, without writing exercises. The dedication formulae they bear are similar to those found on the writing tablets. There is no clear difference between the elements of the dedicatory formula that occur in the two different types of object. A typical example:

23 For the two formations from the *dō- stem, see: LEJEUNE 1974, p. 80.

24 The second of these is another third person singular preterite verb, probably another verb of dedicating. LEJEUNE 1974, p. 385.

25 This meaning is inferred from the fact that the word **vda.n.** appears most often on the writing tablets, and the fact that the first two consonants of the Venetic alphabet are **vd**. Cf. other names for alphabet, including ‘alphabet’. FOGOLARI & PROSDOCIMI 1988, p. 266–267. An alternative explanation is provided in WACHTER 2004, but this relies on the deletion of <ι> from this word.

26 The formula **o.p. vo.l.tiio leno** may be close in meaning to the Latin *libens merito*, which is found in the Latin

part of Es 27, perhaps as a parallel formula: PELLEGRINI & PROSDOCIMI 1967, p. 272; LANGSLOW 2002, p. 34. However, the etymology is uncertain. Lejeune suggested **vo.l.tiio** < *wl̥-ti-yo- ‘voluntary’: LEJEUNE 1974, p. 341; **leno** < *wl̥-no- ‘voluntary act’: LEJEUNE 1974, p. 336. ZAVARONI 2008 has recently suggested an alternative interpretation: ‘for good health’ *pro bona ualetudine*, cf. Latin *ualeo* and perhaps Oscan *ualaemom*.

27 Some scholarship, particularly in the early twentieth century, described these as nails, or even hair pins (‘spilloni’): CONWAY 1916; WHATMOUGH 1922; PROSDOCIMI 1990, p. 260.

Es 44 **meḡo doṭo vhu.g.siiā votna śa.i.nate.i.
re.i.tiia.i. o.p vo.l.tiio leno**
Fugsiia Votna gives me to Śainatis Reitia
because of a voluntary act.²⁸

There are both inscribed and unscribed styluses among the dedications. However, some of the unscribed examples are nevertheless decorated with symbols which look like repeated letters of the alphabet. These may be pseudo-writing, which gives the appearance of an inscribed object without the need for such high skill in the engraver, or they may be real repetition of significant letters of the alphabet, as we see on the writing tablets. The common repetition of XXX along a stylus can be interpreted either as pseudo-writing or as repetition of the Atestine letter <t>, and there is no clear reason to favour either explanation. Several of the inscribed examples of dedicatory styluses also have this pseudo-writing filling up empty space at the ends of lines, or filling the unscribed sides.

3 Women as dedicators and women's literacy

Both the bronze writing tablets and bronze styluses suggest that the acquisition of literacy was highly valued at Este. The texts on the writing tablets are similar enough to learners' texts found in Hellenistic Egypt (for example, in the roughly contemporary 'livre d'écolier'), Rome and Etruria that they are likely to be real representations of the practice exercises that learners of the Venetic alphabet completed.²⁹ The Venetic exercises, like those found in the Greek and Etruscan worlds, suggest that a learner would progress from learning the alphabet, to

learning how to put together open syllables, to understanding how to write closed syllables and syllables containing consonant clusters. As we do not have contemporary evidence for the acquisition of literacy in Latin, Oscan or the other languages of Italy, and the exercises attested in Etruscan texts are somewhat more limited, the evidence from the Venetic dedications is unique within Italy.

The dedication of bronze writing tablets and bronze styluses appears to relate to a ritualisation of the process of learning to read and write. These objects suggest that once learners reached a certain level of proficiency, they made a dedication to Reitia to commemorate their achievement. As far as we know, this is not a common practice across the ancient world, though we might note the story of Eurydice of Hierapolis told by Plutarch, writing several centuries after the last of the Venetic dedications at Este, who tells the following story (*The Education of Children* 14b-c):³⁰

πειρατέον οὖν εἰς τὸν τῶν τέκνων σωφρονισμόν
πάνθ' ὅσα προσῆκεν ἐπιτηδεύειν, ζηλώσαντας
Εὐρυδικὴν, ἥτις Ἰλλυρίῳ οὖσα καὶ τριβάρβαρος, ὅμως
ἐπὶ τῇ μαθήσει τῶν τέκνων ὀψὲ τῆς ἡλικίας ἤψατο
παιδείας. ἱκανῶς δ' αὐτῆς τὴν φιλοτεκνίαν σημαίνει
τοῦπίγραμμα, ὅπερ ἀνέθηκε Μούσαις.

Εὐρυδικὴ Ἱεραπολιῆτις τόνδ' ἀνέθηκε
Μούσαις εὖιστον ψυχῇ ἐλοῦσα πόθον.
γράμματα γὰρ μνημεῖα λόγων μήτηρ γεγαυῖα
παίδων ἡβόντων ἐξεπόνθησε μαθεῖν.

"Therefore, we should try to pursue everything possible for the education of our children, and to imitate Eurydice, who, although she was Illyrian and therefore completely barbarian, nevertheless late in life undertook an education for the sake of her children's studies. The inscription which she dedicated to the Muses is enough to show her love for her children:

28 **vo.l.tiio** < *w_l-ti-yo- 'voluntary': LEJEUNE 1974, p. 341;
leno < *w_lē-no- 'voluntary act': LEJEUNE 1974, p. 336.

29 GUÉRAUD & JOUGUET 1938; BAGNASCO GIANNI 2005; WHITEHOUSE & WILKINS 2006; MARAS 2015; McDONALD 2019.

30 Many thanks to Daniel Ogden for this example.

Eurydice of Hierapolis dedicated this to the Muses,
 After achieving her soul's desire for a good education.
 The letters (the memorial of knowledge) she worked
 hard to learn
 As a mother of sons in their prime."

This is, of course, a story told by a Greek author, speculating on the actions and motivations of a historical barbarian woman, whom he picks out as a particularly unusual example; there is nothing to suggest that Plutarch thought that this practice was particularly widespread or that he associated it with any culture in Italy. However, the motivations ascribed to Eurydice are similar to what we might imagine as the motivations of the dedicators at Este-Baratella. The form of the dedication mentioned is different, since as far as we know it does not include copies or real examples of writing exercises. Nevertheless, this example shows a parallel for elite women acquiring literacy and commemorating this achievement with a dedication in the ancient world, something which few – if any – ancient literary sources ever discuss.

The comparison with Eurydice of Hierapolis brings us to one particularly striking feature of the dedicated writing tablets and styluses: a large proportion of them are dedicated by women.

Tabs. 1–3 show the personal and divine names found in the dedicatory texts at the Baratella sanctuary near Este. Most texts have a named dedicator, some texts omit the name of the dedicator, and on others it is missing through damage. A small number of the Venetic names that appear in these dedications, such as *Allo*, cannot be reliably identified as either male or female. Other names have damage which prevents us from seeing the morphological ending and therefore the gender of the name. Despite these problems, we can see that women are found as dedicators for three of the extant writing tablets (versus eight men) and that only women are attested as dedicators of styluses. Some texts also give the names of additional non-divine persons as the 'beneficiaries' of the dedication. These names in the dative probably indicate the person on whose behalf the dedication was made. The only example of this practice in the writing tablets shows a male dedicator making a dedication to (probably) two male beneficiaries. On the styluses, all but one of the beneficiaries is female. The exception is Es 45, which states that a woman named Egetora makes the dedication *.<a>.i.mo.i. ke lo.u.derobo.s.* 'for Aimos and (their) children'.

Tab. 1. Personal and divine names in dedications on bronze tablets³¹

Inscription	Dedicator (nominative)	M/F	Other person(s) (dative)	M/F	Deity (dative)
Es 23	Fabaitša	F	-	-	Pora
Es 24	Vants Moldonkeo Karanmns	M	-	-	Reitia
Es 25	Voltiomnos Iiuvants Ariiuns	M	-	-	Šainatis Reitia
Es 26	[.1]ars	M	-	-	Reitia
Es 27	Voltionmnos	M	-	-	Šainatis Reitia
Es 27b	-	-	-	-	-
Es 38	Boiios	M	Lemeto; Voltiommnos	M; M	-
Es 29	-	-	-	-	-
Es 30	[.?]utina	F	-	-	Reitia
Es 31	Oiiakos	M	-	-	Rei[tia]
Es 32	Frema Fremaistna	F	-	-	[Rei]tia
Es 33	[.?]erottns	M	-	-	Reitia
Es 34	Egests Voltionmnis	M	-	-	-
Es 35	Faiv[.?]	?	-	-	-
Es 36	[vhrem]ais[t ca.3]	?	-	-	-
Es 37	-	-	-	-	Reiti[ia]
Es 38	[.?]tok[.?]	?	-	-	-
Es 39	-	-	-	-	-
Es 39 α	-	-	-	-	-
Es 39 β	-	-	-	-	-
Es 39 γ	-	-	-	-	-
Es 39 δ	-	-	-	-	-
Es 39 ε	-	-	-	-	-
Es 39 ζ	-	-	-	-	-
Es 39 η	-	-	-	-	-
Es 39 θ	-	-	-	-	-
Es 39 ι	-	-	-	-	-
Es 39 κ	-	-	-	-	-
*Es a	]vhrem[	?	-	-	-
*Es b	]vhre[	?	-	-	-
*Es c	-	-	-	-	-
*Es d	-	-	-	-	-
*Es e	-	-	-	-	-
*Es f	-	-	-	-	[Reiti]a
*Es 138	Volt[i]omnos Bladiio Ke[.1]e[.1]juns	M	Heno???tos	M	-

Totals for bronze writing tablets:

Dedicators: 8 male; 3 female; 12 unknown or not stated.

Beneficiaries: 2 male; 0 female; 22 unknown or no beneficiary stated.

31 NB: names are given in the nominative and have their spelling standardised.

Tab. 2. Personal and divine names in dedications on bronze styluses

Inscription	Dedicator (nominative)	M/F	Other person(s) (dative)	M/F	Deity (dative)
Es 40	Foutna	F	Fougonta	F	Reitia
Es 41	Fremaistna	F	-	-	Reitia
Es 42	Fugia	F	Fremaistna	F	Reitia
Es 43	Verkondarna; Fogonta Moldna	F	Nerka	F	-
Es 44	Fugsiia Votna	F	-	-	Śainatis Reitia
Es 45	Egetora	F	<A>imos and children	M	Śainatis Reitia Pora
Es 46	Bukka	F	Kolia	F	Reitia
Es 47	Fugia Urkleina	F	-	-	Reitia
Es 48	Fugsiia Voltiionmnina	F	-	-	Reitia
Es 49	Kanta Rumanna	F	-	-	Reitia
Es 50	Kanta Rumana	F	-	-	Reitia
Es 51	Fetiana Otnia	F	-	-	Reitia
Es 52	Katakna Logsii(a) Fremaistna	F	-	-	Reitia
Es 53	Nerka Lemetorna	F	-	-	Reitia
Es 54	Fugiia	F	-	-	Reitia
Es 55	Fugiia Souva	F	-	-	Reitia
Es 56	Fugiia Fougonttiaka	F	-	-	Śain. Ś. Śei. Reitia
Es 57	Vantkeni[a]	F	Fugia	F	Reitia
Es 58	Fougonta Lemetorna	F	-	-	Ś(a)inatis P[ora]
Es 59	Nerka Siakna	F	-	-	-
Es 60	Allo	?	-	-	-
Es 61	Lom[.?]	?	-	-	-
Es 62	Kanta Mnkna	F	-	-	Reitia
Es 63	-	-	-	-	[Reit]ia
*Es 125	Fremenodu Otniia	F	-	-	Reitia

Totals for bronze styluses:

Dedicators: 0 male; 22 female; 3 unknown or not stated.

Beneficiaries: 1 male; 5 female; 19 unknown or no beneficiary stated.

There is arguably a strong association between women and the dedicated writing materials, as other kinds of objects dedicated to Reitia do not name women as their dedicators or beneficiaries.³² Most of the other dedications are stone pedestals topped with bronze statues. None of the original statues survive, but (judging by the feet that are

still attached to the bases) a number of them appear to have been equestrian statues. All of these are dedicated by men, where a dedicator is named. The handful of dedications of other kinds (a bronze kantharos and two freestanding stones) are all dedicated by men. This sanctuary does not just show an association of women with Reitia,

32 There is a statistically significant difference between the incidence of female names on the styluses and the incidence on other kinds of objects (using Fisher Exact

test). There is not a statistically significant difference between the incidence of female names on bronze tablets and on the objects in Table 3.

Tab. 3. Personal and divine names in dedications on stone pedestals

Inscription	Dedicator (nominative)	M/F	Other person(s) (dative)	M/F	Deity (dative)
Es 64	Kantes Votteiios Akuts	M	-	-	Śainatis Reitia
Es 65	-	-	-	-	Reitia
Es 66	[M]oldo Boikno[s]	M	-	-	-
Es 67	-	-	-	-	Pora Vebelis
Es 68	-	-	-	-	Śaina[tis]
Es 69	-	-	-	-	-
Es 70	[.?]s	M?	-	-	-
Es 71	[.?]s	M?	-	-	Reit[ia]
Es 72	Molo M[.3]nos	M	-	-	Reitia
Es 73	Vants Egests	M	-	-	Reitia
Es 74	[ca.3]akisinio[s ca.2]	M?	-	-	Reitia

Totals for stone pedestals at the Baratella sanctuary:

Dedicators: 10 male; 0 female; 4 unknown or not stated

Beneficiaries: none stated

but a link between women and the specific aspect of Reitia which relates to writing and learning to write.

The handful of inscribed dedications from other sanctuaries in the Este area (Es 75, a stone cippus dated to 475–300, probably from Monte Murale;³³ *Es 120, a sixth century BCE bronze kantharos found in the Scolo di Lozzo, near a sanctuary probably dedicated to the Dioscuri;³⁴ and a stele from the Colle del Principe published by Marinetti in 2010³⁵) are all dedicated by men. In past scholarship, it has sometimes been suggested that the most plausible explanation for the number of dedicatory writing implements at Este-Baratella is the presence of an important scribal school at Este, either at the sanctuary or nearby.³⁶ However, the large number of women's names in the nominative, which implies that women were frequent dedicators of these kinds of texts, makes a scribal school less likely to be the only reason for these dedications. There is no

evidence that the women named in these texts were priestesses or other beneficiaries, rather than the main dedicators, particularly as several texts name beneficiaries separately. The most straightforward approach to these texts seems to be to accept the association of literacy with women at Este-Baratella.

If we accept that women were central to this set of dedicatory practices, there are two possible conclusions. The first is that Este is a unique site, which happens to have a goddess who is associated with both writing and women, and specifically with women's writing. This may reflect a genuinely higher than normal level of female literacy in the city. The other possible conclusion is that female literacy in ancient Italy, which is normally assumed to be considerably lower than male literacy, was much higher than is sometimes supposed.³⁷ This would be a far-reaching conclusion, with wide consequences for the assumptions we make when reading ancient Italian epigraphy. For example,

33 PELLEGRINI & PROSDOCIMI 1967, p. 185–188.

34 FOGOLARI & PROSDOCIMI 1988, p. 282–283.

35 MARINETTI 2010.

36 PELLEGRINI & PROSDOCIMI 1967, p. 104; LEJEUNE 1971; WACHTER 1986, p. 112; PROSDOCIMI 1990, p. 269–290; LOMAS 2008; for the idea that there was a scribal school at Portonaccio, see: MARAS 2012.

37 HARRIS 1989, for example, tends to assume low female literacy – see for example HARRIS 1989, p. 143 on female literacy in the Hellenistic world. However, he does not directly address literacy in Italy at this period.

if we suppose a much higher level of female participation in literacy, then it is possible that many of the dedicatory inscriptions which do not name a dedicator were, in fact, dedicated by women. However, these conclusions are not mutually exclusive, and there is a third way between these two options. We can, for example, conclude that female participation in the epigraphic habit of Este is unusually high, but also that we should not ignore the possible wider problem of systematic underestimation of female literacy in the ancient world.

4 Este-Baratella and the Veneto

Venetic is a fragmentarily attested language, and any general statements about the frequency of features at different sites have to be made with the understanding that a relatively small number of new discoveries could completely change this picture. With this caveat, it does seem that the Baratella sanctuary at Este is unique within the Venetic-speaking area for the large number of inscribed dedications.

Este's nearest neighbours, Padua and Vicenza, do not have epigraphic habits which include large numbers of inscribed dedications at their sanctuaries. Within Padua's area of influence, two vases, one from Montegrotto Terme and one from Padua itself, have been identified as bearing dedicatory inscriptions. Typologically, they belong to the end of the sixth century BCE, and so they predate most of the dedications found at Este-Baratella. The formulae with *fagsto*, which appear to have been written before the vessels were fired, could perhaps indicate inscriptions by the manufacturers, rather than by dedicators,

although scholarship has often assigned *fagsto* the specialised meaning 'dedicated' in this context.³⁸ Generally, the individuals named here are taken to be the dedicators, but we cannot be certain of this. If these are dedications, the formula is basic: male personal names + **vhagsto** 'X made/dedicated (this)'.

- Pa 15 **hevi.s.so.ś. o[ca.5]o.i. hva.g.sto**
Hevissos made/dedicated (this) for O[?????] os.
Pa 16 **voto klutiiari.s. vha.g.sto na**
Voto Klutiiaris made/dedicated (this). NA.³⁹

At Vicenza, there is one dedicatory inscription on stone, apparently dedicated to (or referencing) the deities of a boundary (Vi 2). One further dedication on a bronze tablet has also been found at Vicenza, which is the closest we come to something similar to the dedications at Este-Baratella (Vi 3). Both of the dedications at Vicenza were dedicated by men.

- Vi 2 **o..s.t..s. katus.i.a.i.io.s. dona.s.to .a.tra .e..s. te.r.mon.io.s. de.i.vo.s.**
Osts Katusiaiios gave (this), inside (the sanctuary?) up to the boundary gods.⁴⁰
Vi 3 **ia.n.t.s. don[a.s.to]**
Iants gave (this).

Looking further afield to the northern and eastern parts of the Venetic-speaking area, even those sites with more significant numbers of dedications at one site do not have dedications in the forms found at Baratella, and do not show significant participation by women. In many instances, however, the texts are too fragmentary to be able to see the gender of the personal names.⁴¹ Tabulating the gender of the names in dedications at these sites is difficult, since some names are ambiguous. In general, idionyms in **-o** which

38 LEJEUNE 1974, p. 248, followed by FOGOLARI & PROSDOCIMI 1988, p. 292.

39 NA is probably an abbreviation of the potter's name. LEJEUNE 1974, p. 249.

40 Suggested translation: LEJEUNE 1974, p. 248.

41 Texts included in table 4. Este: Es 23–27, Es 28–39, Es 39α–κ, Es 40–75, *Es 120, *Es 125, *Es a–f, MARINETTI

2004 n° 1, MARINETTI 2010; Padua: Pa 15–16; Vicenza: Vi 2–3; Treviso: MARINETTI 2004 n° 9–15; Altino: MARINETTI 1999 n° 15, MARINETTI 2004 n° 2; Belluno: Bl 2, MARINETTI 2004 n° 4–7; Cadore: Ca 4, Ca 4b; Lagole: Ca 5–17, Ca 17b, Ca 18–55, Ca 55b, Ca 56–57, Ca 57b, Ca 57c, Ca 58–73; Gurina: Gt 1–6, Gt 8; Friuli: MARINETTI 1999 n° 55–56.

Tab. 4. Names in Venetic dedications, by site

Site	Total Dedications	Male dedicator	Female dedicator	Dedicator unknown, damaged or gender unclear	Other male name in dedicatory texts	Other female name in dedicatory texts
Este	73	18 (25%)	25 (34%)	30 (41%)	3	5
Padua	2	2 (100%)	0	0	0	0
Vicenza	2	2 (100%)	0	0	0	0
Treviso	8	0	0	8 (100%)	0	1
Altino	2	1 (50%)	0	1 (50%)	1	0
Belluno	5	2 (40%)	1 (20%)	2 (40%)	0	0
Cadore	2	1 (50%)	0	1 (50%)	0	0
Lagole	73	31 (42%)	3 (4%)	39 (53%)	1	0
Gurina	7	1 (14%)	1 (14%)	4 (57%)	0	0
Friuli	2	1 (50%)	0	1 (50%)	0	0

are ambiguous (because they do not appear alongside patronymic or gamonymic adjectives which would determine the gender of the name) have been counted in the ‘unknown, damaged or unclear’ column. This includes, for example, names like **.a.t.to** at Gurina (Gt 1). At Lagole, the problem is particularly acute, because there are multiple examples of men’s names in **-a**. Some of these occur alongside other masculine names, clearly referring to the same person, so there is no ambiguity. In three cases, there are names in **-a** occurring alone without further context.⁴² I have included these in Tab. 4 as female names, but any or all of them could in fact be masculine. The one most likely to be feminine is the name **le.s.sa**, as a name **leso** is attested elsewhere, which could be a masculine name derived from the same root. But there is no need for any of these names to be definitely feminine. If they are removed from the count, then the proportion of attested female dedicators at Lagole would drop to zero.

We might also notice that, outside Este-Baratella, there are few attested examples of dedicators making reference to other individuals who

are the beneficiaries of the dedication, or are a reason for making the dedication, as indicated by personal names in oblique cases. There are only two clear instances of men being referred to in the dative as beneficiaries. The one example of a woman being referred to in an oblique case does not use a personal name, but refers to **matro.n.** in the accusative. This is on an unusual kind of dedicatory text – an inscribed pig metatarsal.

Marinetti 2004 n° 9 **matro.n. kvon io.a.to** (or **šo.a.to**)

Therefore, based on our current evidence there was a higher percentage of women as dedicators in the Este-Baratella sanctuary compared to anywhere else in the Venetic-speaking area.⁴³ This also appears to be related to a higher participation and visibility of women in epigraphy at Este in other kinds of inscriptions, although this is less easy to establish with any certainty. For example, we can see a higher representation of women in funerary epigraphy in Este than elsewhere, including a statistically significant difference between Este and Padua.⁴⁴

42 Ca 22]a[ca.6]n.ka; Ca 48 **kalodiba**; Ca 68 **le.s.sa**.

43 The difference between Este and Lagole is statistically significant (using the Fisher Exact Test). The low number of tokens from other sites means that the difference between Este and these sites is not statistically significant.

44 Texts in table 5. Este: Es 1–103; LEJEUNE 1976 n° 101e-s; Es 104–113; *Es 121–123; *Es 124a and 124b; *Es 126–129; *Es 130a, b, c; *Es 131–134; MARINETTI 1999 n° 1; MARINETTI 1999 n° 3; Padua: Pa 1–3, Pa 3b, Pa 4–10, Pa 10b, Pa 11–12, *Pa 20–29, *Pa 33–34; Vicenza: Vi 1, *Vi 4, MARINETTI 1999 n° 14;

Tab. 5. Names in Venetic funerary epigraphy, by site

Site	Total	Name of Deceased				Other names			
		M	F	Both	Uncertain	M	F	Both	Uncertain
Este	94	39 (41%)	24 (26%)	2 (2%)	29 (31%)	6	3	0	0
Padua	25	19 (76%)	3 (12%)	1 (4%)	2 (8%)	1	0	0	0
Vicenza	3	3 (100%)	0	0	0	0	0	0	0
Treviso	5	3 (60%)	2 (40%)	0	0	0	1	0	0
Oderzo	4	2 (50%)	1 (25%)	0	1 (25%)	0	0	0	0
Altino	15	7 (47%)	4 (27%)	0	4 (27%)	0	0	0	0
Belluno	1	1 (100%)	0	0	0	0	0	0	0
Cadore	4	3 (75%)	0	0	1 (25%)	0	0	0	0
Agordino	1	1 (100%)	0	0	0	0	0	0	0
Isonzo	3	1 (33%)	2 (66%)	0	0	0	0	0	0
Trieste	1	1 (100%)	0	0	0	0	0	0	0
Adria	15	6 (40%)	8 (53%)	0	1 (7%)	0	0	0	0

This suggests that the high number of women named as dedicators at Este is not simply about dedication patterns. Women – or, at least, elite women – were frequent participants in the epigraphic habit of Este more generally. This included a relatively high chance of being commemorated with a funerary inscription after death.

So, the elite women of Este can be seen as active participants in the epigraphy of the city in a number of different ways: as the dedicators of inscribed materials to Reitia, as the human beneficiaries of these dedications, and as individuals deemed worthy of commemoration with inscribed monuments after their deaths. The dedicatory writing tablets, in particular, which seem to mimic the writing exercises which might be completed by a learner, imply that at least some of these women learned to read and write themselves, though we cannot state categorically that all of the women mentioned were literate. It is likely that very few, if any, of these dedicatory or funerary texts were written by the women's

own hands – this would have been completed by a specialised craftsman. But the association that we see between women and writing in the Baratella sanctuary does seem to reflect a wider female participation in literacy at Este than elsewhere in the region.

5 Conclusions: Este-Baratella and Italy

We have established that, based on the currently extant dedicatory texts from the Veneto, women appear to have been more active as dedicators of inscribed dedications at Este-Baratella than anywhere else in the region. Given that the bronze tablets and styluses are not just inscribed dedications, but dedications which explicitly centre and commemorate the act of acquiring literacy, we might conclude that women's literacy at Este was unusually high. As already stated, probably none of these dedicatory texts

Treviso: Tr 1–5; Oderzo: Tr 6, Od 4, *Od 7, *Od 8; Altino: *Tr 7–13, MARINETTI 1999 n° 34, 35, 23, 26, 27, 31, 37, 42; Belluno: Bl 1; Cadore: Ca 1–3; *Ca 74; Agordino: Ag 1; Isonzo: Is 1–3; Trieste: Ts 1; Adria: Ad 1–15. *Tr 7 has two women. One the other hand, the

two named female deceased persons at Isonzo appear to be the same individual (Laivna Vrotai). I have not included Latin-language inscriptions, or the Etruscan-language inscriptions from Adria.

were written by women's own hands – but the nature of the dedications, and the relatively high participation of women in the epigraphic culture of Este generally, should nevertheless prompt us to re-evaluate literacy rates among élite women in the area.

We should also put Este-Baratella in the context of women's writing in the rest of ancient Italy. Given the Veneto's close association with Etruria, particularly in its alphabet and writing system, it is plausible that there were similarities in how different social groups used writing. In Etruria, women and women's daily activities are associated with writing from the earliest stages of alphabetic writing. From as early as the eighth century BCE, spools, spindle whorls and loom weights – objects associated with textile production, and therefore with the economic activities of élite and non-élite women – are found marked with Etruscan letters. For example, the spindle whorl from tomb 21 at Vulci necropolis, end of the seventh century BCE, with the inscription <a e v z h>, the beginning of an abecedarium.⁴⁵ A 'short Etruscan poem' on a small bucchero perfume vase, apparently written and signed by a woman, has been found at Caere and dated to the end of the seventh century BCE.⁴⁶

We can, of course, comment on the high participation of the women of Este in the epigraphic habit as a single case study, which may reflect an unusual or localised focus on literacy. But the possibility remains that Este-Baratella gives us evidence not of a unique cultural situation, but of practices that took place across Italy for which the evidence has not survived. The general unstated assumption – that epigraphic texts were commissioned, paid for, composed and written by men unless the text gives us specific reason to think otherwise – may well be misleading. The

evidence from Este-Baratella may suggest that questions of gender and literacy rates in ancient Italy should be explored in more depth.⁴⁷

Katherine McDonald
University of Exeter
<k.l.mcdonald@exeter.ac.uk>

Bibliography

BAGNASCO GIANNI 2000

BAGNASCO GIANNI (G.) – *L'etrusco dalla A alla 8: L'acquisizione della scrittura da parte degli Etruschi*, Milan, 2000.

BAGNASCO GIANNI 2005

BAGNASCO GIANNI (G.) – « Iscrizioni con sillabe ripetute: un inedito da Tarquinia », *ACME*, 58, 2005, p. 77–88.

BEELER 1949

BEELER (M. S.) – *The Venetic Language*, Berkeley/Los Angeles, 1949.

CAPUIS & CHIECO BIANCHI 1992

CAPUIS (L.), CHIECO BIANCHI (A. M.) – « Este preromana. Vita e cultura », in: G. TOSI (ed.) – *Este Antica*, Padua, 1992, p. 41–108.

CONWAY 1916

CONWAY (R. S.) – « Some Votive Offerings to the Venetic Goddess Rehtia », *The Journal of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland*, 46, 1916, p. 221–229.

FOGOLARI & PROSDOCIMI 1988

FOGOLARI (G.), PROSDOCIMI (A. L.) – *I Veneti antichi. Lingua e cultura*, Padua, 1988.

GUÉRAUD & JOUGUET 1938

GUÉRAUD (O.), JOUGUET (P.) – *Un livre d'écolier du III^e siècle avant J.-C.*, Cairo, 1938.

HAAS 1952

HAAS (O.) – « Zur Deutung der venetischen Inschriften », *Die Sprache*, 2, 1952, p. 220–240.

45 BAGNASCO GIANNI 2000, fig. 17; MARAS 2015, p. 209. Maras notes that some scholars have nevertheless chosen to see these texts as produced entirely by men as gifts for women.

46 MARAS 2015, p. 210.

47 These wider issues are discussed at greater length in McDONALD 2019.

HARRIS 1989

HARRIS (W. V.) – *Ancient Literacy*, Cambridge, Mass, 1989.

LANGSLOW 2002

LANGSLOW (D.) – « Approaching bilingualism in corpus languages », in J. N. ADAMS, M. JANSE, S. SWAIN (eds.), *Bilingualism in Ancient Society: Language Contact and the Written Text*, Oxford, 2002, p. 23–51.

LEJEUNE 1950

LEJEUNE (M.) – « La ‘liste des groupes de consonnes’ dans les ‘tablettes alphabétiques’ d’Este », *Bulletin de la Société de Linguistique de Paris*, 46, 1950, p. xiv–xv.

LEJEUNE 1952

LEJEUNE (M.) – « Problèmes de philologie vénète VIII: les ‘tablettes alphabétiques’ d’Este, technique orthographique et magie », *Revue de philologie*, 26, 1952, p. 199–204.

LEJEUNE 1971

LEJEUNE (M.) – « Sur l’enseignement de l’écriture et de l’orthographe vénètes à Este », *Bulletin de la Société de Linguistique de Paris*, 66, 1971, p. 267–298.

LEJEUNE 1974

LEJEUNE (M.) – *Manuel de la langue vénète*, Heidelberg, 1974.

LOMAS 2008

LOMAS (K.) – « Script obsolescence in Ancient Italy: From Pre-Roman to Roman Writing », in: J. BAINES, J. BENNET, S. HOUSTON (eds.) – *The Disappearance of Writing Systems: Perspectives on Literacy and Communication*, London, 2008, p. 109–138.

LOMAS 2009

LOMAS (K.) – « Gender Identities and Cultural Identities in the pre-Roman Veneto », in: E. HERRING, K. LOMAS (eds.) – *Gender Identities in Ancient Italy*, Oxford, 2009, p. 13–26.

MAGGIANI 2002

MAGGIANI (A.) – « Luoghi di culto e divinità a Este », in: A. RUTA SERAFINA (ed.) – *Este preromana: una città e i suoi santuari*, Treviso, 2002, p. 77–88.

MARAS 2012

MARAS (D.) – « Interferenza e concorrenza di modelli alfabetici e sistemi scrittori nell’Etruria arcaica », *MEFRA*, 124, 2012, p. 331–344.

MARAS 2015

MARAS (D.) – « Etruscan and Italic Literacy and the Case of Rome », in: W. M. BLOOMER (ed.) – *A Companion to Ancient Education*, Chichester, 2015, p. 201–225.

MARINETTI 1998

MARINETTI (A.) – « Il venetico. Bilancio e prospettive », in: A. MARINETTI, M. T. VIGOLO, A. ZAMBONI (eds.) – *Varietà e continuità nella storia linguistica del Veneto*, Padua, 1998, p. 49–99.

MARINETTI 1999

MARINETTI (A.) – « Venetico 1976–1996. Acquisizioni e prospettive », in: O. PAOLETTI (ed.) – *Protostoria e storia del ‘Venetorum Angulus’*. *Atti del XX convegno di studi etruschi ed italici*, Pisa/Rome, 1999, p. 391–436.

MARINETTI 2004

MARINETTI (A.) – « Venetico: Rassegna di nuove iscrizioni (Este, Altino, Auronzo, S. Vito, Asolo) », *Studi Etruschi*, 67, 2004, p. 389–408.

MARINETTI 2010

MARINETTI (A.) – « Un nuovo cippo votivo con iscrizione dal Colle del Principe (Este) », *Quaderni di Archeologia del Veneto*, 26, 2010, p. 229–232.

MCDONALD 2019.

MCDONALD (K.) – « Education and literacy in ancient Italy: Evidence from the dedications to the goddess Reitia », *Journal of Roman Studies*, 109, 2019, p. 131–159.

PASCUCCI 1990

PASCUCCI (P.) – *I depositi votivi paleoveneti: per un’archeologia del culto*, Padua, 1990.

PELLEGRINI & PROSDOCIMI 1967

PELLEGRINI (G. B.), PROSDOCIMI (A. L.) – *La lingua venetica*, Padua, 1967.

PROSDOCIMI 1983

PROSDOCIMI (A. L.) – « Puntuazione sillabica e insegnamento della scrittura nel venetico e nelle fonti etrusche », *AION (Ling)*, 5, p. 75–126.

PROSDOCIMI 1990

PROSDOCIMI (A. L.) – « Insegnamento e apprendimento della scrittura nell’Italia antica », in: M. PANDOLFINI, A. L. PROSDOCIMI (eds.) – *Alfabetari e insegnamento della scrittura in Etruria e nell’Italia antica*, Florence, 1990, p. 157–298.

RIX 1960

RIX (H.) – « Zu den venetischen Schrifttäfelchen », *Indogermanische Forschungen*, 65, 1960, p. 124–139.

WACHTER 1986

WACHTER (R.) – « Die etruskische und venetische Silbenpunktierung », *Museum Helveticum*, 43, 1986, p. 111–126.

WACHTER 2004

WACHTER (R.) – « BA-BE-BH-BI-BO-BY-BΩ... Zur Geschichte des elementaren Schreibunterrichts bei den Griechen, Etruskern und Venetern », *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik*, 146, 2004, p. 61–74.

WERNER 2011

WERNER (S.) – « Literacy studies in Classics: The last twenty years », in: W. A. JOHNSON, H. N. PARKER

(eds.) – *Ancient Literacies: The Culture of Reading in Greece and Rome*, Oxford, 2011, p. 333–382.

WHATMOUGH 1922

WHATMOUGH (J.) – « Rehtia, the Venetic Goddess of Healing », *The Journal of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland*, 52, 1922, p. 212–229.

WHITEHOUSE & WILKINS 2006

WHITEHOUSE (R.), WILKINS (J. B.) – « Veneti and Etruscans: issues of language, literacy and learning », in: I. LEMOS *et al.* (eds.) – *Across Frontiers. Papers in honour of David Ridgway and Francesca R. Serra Ridgway*, London, 2006, p. 511–527.

ZAVARONI 2008

ZAVARONI (A.) – « Sulla presunta equivalenza fra venetico ‘op voltio leno’ e lat. ‘libens merito’ », *Latomus*, 67, p. 619–626.

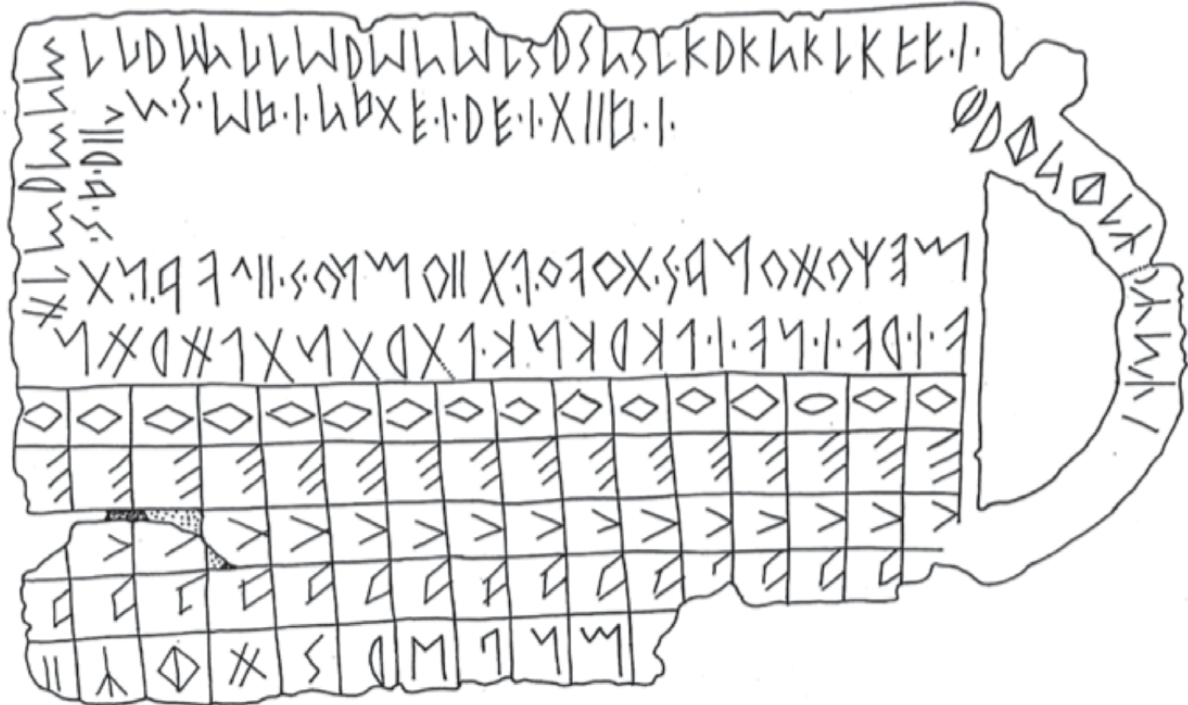


Fig. 1. Es 25. 350–150 BCE. Author’s drawing.

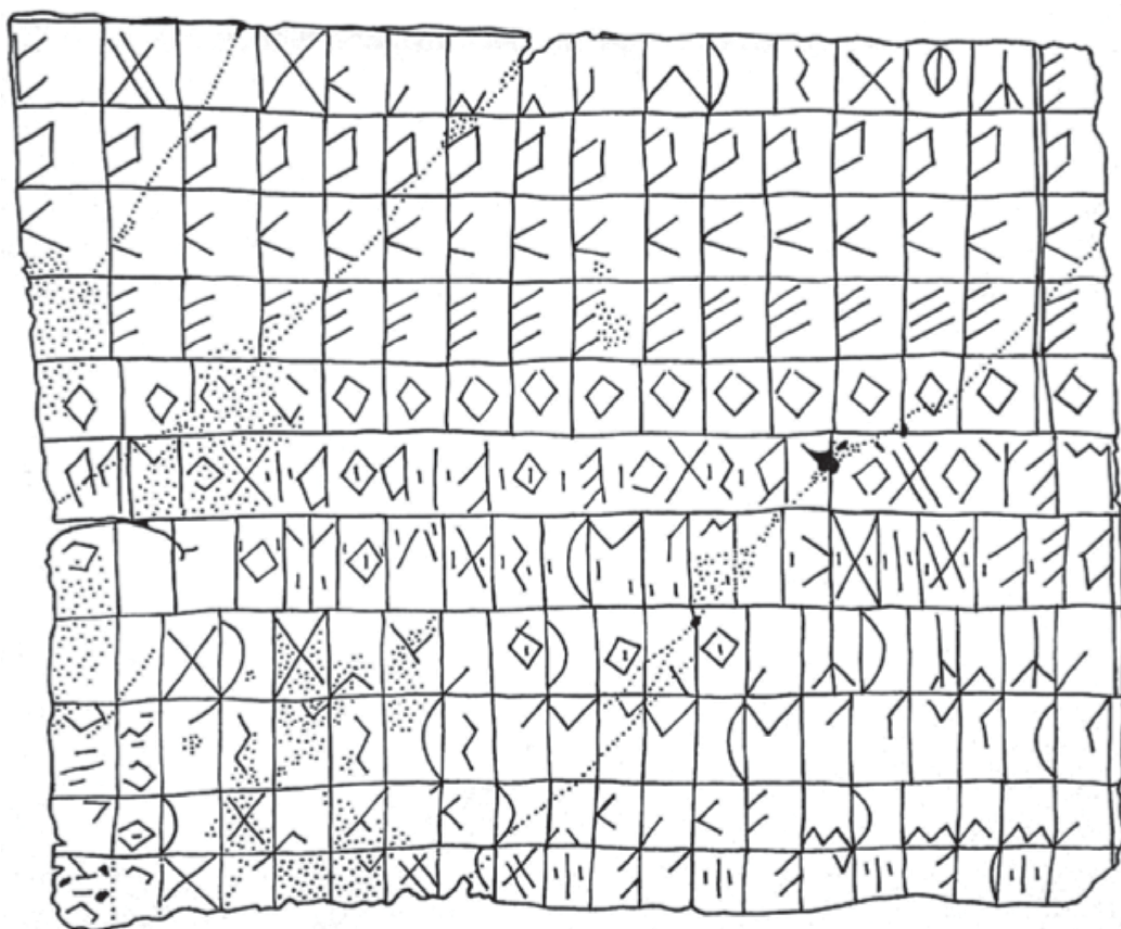


Fig. 2. Es 23. 350–150 BCE. Author's drawing.



Fig. 3. Es 45. 350–150 BCE. With thanks to the Museo Nazionale Atestino.

DAVID NONNIS

Forme di devozione nel Lazio medio-repubblicano: l'epigrafia "minore"*

La sfera del sacro rappresenta, come è noto, uno dei principali ambiti per il quale si fa ricorso alla comunicazione epigrafica a Roma e in area laziale, sin dalle fasi iniziali dell'uso della scrittura, sia in rapporto ad aspetti ufficiali del rito, sia come manifestazione di devozione privata.

Il fenomeno appare pienamente evidente, anche sul piano quantitativo in rapporto alla documentazione pervenutaci, durante la media età repubblicana, un periodo che copre all'incirca due secoli e che è scandito dalle tappe della progressiva espansione di Roma nella penisola e dalla sua decisa apertura verso il bacino mediterraneo segnata dalle prime due guerre puniche. Il crescente patrimonio epigrafico, la cui stessa distribuzione geografica sempre più ampia riflette in qualche misura le fasi della conquista romana, risulta infatti prevalentemente costituito in quest'arco cronologico, da documenti variamente attinenti all'ambito santuarioale, da disposizioni rituali più o meno estese (*leges sacrae*) e da dediche di altari, di altre dotazioni funzionali e di elementi mobili dell'arredo sacro, per arrivare all'offerta di donari alla divinità; per questi ultimi, l'iscrizione che accompagna

l'oggetto compare frequentemente su basette lapidee o su lamine in metallo a loro volta in origine affisse al supporto dell'oggetto, ma non mancano, come a breve vedremo, testi incisi direttamente sui manufatti destinati al dio.

L'ampia base documentaria ha consentito, in anni relativamente recenti, importanti messe a punto sull'evoluzione del formulario e parallelo progressivo arricchimento dello stesso lessico epigrafico¹, nonché sulla stessa articolazione sociale dei committenti, per lo più rappresentata da titolari di funzioni pubbliche, collettività ed ingenui senza ulteriore qualifica; non mancano peraltro, come ha ben messo in evidenza a suo tempo Silvio Panciera, anche elementi marginali della società romana, come liberti e liberte e forse anche servi (o *peregrini*?), riconoscibili con certezza, sul piano epigrafico, almeno a partire dai decenni centrali del III sec. a.C.².

In questa sede vorremmo concentrarci, proprio in rapporto al IV-III sec. a.C., sul riflesso epigrafico delle pratiche devozionali delle città latine alla sinistra del Tevere, dall'originario comprensorio dei *populi* appartenenti al *nomen Latinum* (il cui nucleo centrale è costituito dalle comunità

* Sono grato a M. J. Estarán e E. Dupraz, per il cortese invito a prendere parte al Convegno da loro organizzato e a presentare in questa sede alcune riflessioni sull'epigrafia santuarioale del Lazio medio-repubblicano.

1 PANCIERA 1989–1990 [= ID. 2006, p. 21–30, con nota di aggiornamento]; POCETTI 2009; vd. ora anche ID., in questi stessi Atti.

2 PANCIERA 1989–1990, p. 912 con ntt. 78–79 [= ID. 2006, p. 27, con nota complementare a p. 29 in cui si fa riferimento ad *AE* 1999, 568 – *Lucus Angitia*, ulteriore dedica posta da un liberto].

dei colli Albani) alle diramazioni meridionali sia costiere che interne della regione laziale, dal corridoio dei monti Lepini e dalla pianura pontina, sino ad includere, ancora più a sud, la foce del Liri-Garigliano, marcata dalla presenza del santuario arcaico di *Marica* e dalla successiva deduzione della *colonia civium Romanorum* di Minturnae³.

L'attenzione sarà in particolare qui rivolta ad un cospicuo e specifico segmento dell'epigrafia santuariale della regione, particolarmente illuminante per la ricostruzione delle pratiche cultuali e dello stesso regime delle offerte da un lato e che dall'altro contribuisce non marginalmente ad una visione più circostanziata delle categorie dei fedeli in visita nei luoghi di culto. Mi riferisco nello specifico al ricco e articolato corredo epigrafico che accompagna diverse categorie di manufatti mobili trovati in aree santuariali e che ne esplicita, in qualche misura, il diretto legame con la vita religiosa dei luoghi di culto di provenienza; si è anche tenuto conto di alcuni manufatti iscritti dalla sicura o verosimile valenza cultuale rinvenuti in contesti non santuariali o di incerta provenienza.

Il lavoro di schedatura preliminare, effettuato principalmente sull'edito, ha portato alla costituzione di una consistente base documentaria, che spicca in primo luogo sul piano quantitativo e per la sua stessa vasta distribuzione geografica, in rapporto ad aree di culto riconducibili ad almeno una ventina di centri urbani e/o rispettivi territori,

dal comprensorio ostiense, sino alle propaggini più meridionali della regione; ad alcuni di questi contesti si farà, sia pur succintamente, riferimento nel corso del nostro intervento.

Il campione così costituito è quasi esclusivamente costituito da manufatti fittili di diversa tipologia, ma non mancano anche elementi di arredo in metallo (anche pregiato) con iscrizioni di dedica più o meno articolate: tra questi ultimi, forse non casualmente quasi tutti provenienti dal santuario federale del *Nemus Dianae* presso Aricia⁴, si riscontrano, oltre a una punta di lancia interpretabile come caratteristico ex-voto che attinge direttamente alla sfera cultuale della dea nemorense⁵, forme vascolari in metallo (anche prezioso), come due *kyathoi* a rocchetto (del IV-III sec. a.C.) (Fig. 1)⁶, nonché una coppia di piccoli attingitoli/mestoli (rispettivamente in argento e in bronzo)⁷ e un colino bronzeo⁸; si tratta, in particolare, di suppellettile, utilizzata per la mescolta e la distribuzione del vino, che rimanda significativamente alla prassi del simposio nell'ambito dei riti che dovevano avere luogo nel santuario. Tra gli offerenti è possibile tra l'altro distinguere, accanto forse a due fratelli, un liberto (della altrimenti sconosciuta *gens Scarbenia*) e una *noutrix*, variamente considerata come schiava o liberta della *gens Paperia*: la loro posizione giuridica marginale costituisce, forse non a caso, un elemento che distingue nel medesimo santuario aricino l'offerta di tale suppellettile dalla dedica coeva di altri donari più impegnativi, promossa

3 Per la definizione e costruzione dei confini del Lazio in età romana cfr. SOLIN 1996 e ID. 2009; cfr. anche PALOMBI 2010, p. 190–193.

4 Tra le poche eccezioni *CIL*, I², 2442 cfr. p. 866 = GRANINO CECERE 2005, nr. 80 = EDR072240, brocca di bronzo dall'area del tempio lanuvino di Ercole, che, come veniamo a sapere dall'iscrizione incisa sull'orlo, è stata offerta da un collegio di *aediles* locali con il ricavato della riscossione di sanzioni pecuniarie (*moltatico*).

5 *CIL*, I², 45 cfr. p. 866 = GRANINO CECERE 2005, nr. 148 = AE 2008, 285 = EDR129802: *Diana merito / noutrix Paperia*. Per la scoperta, durante le indagini di fine Ottocento, di punte di lancia, frecce e farette votive cfr. MORPURGO 1903, c. 326.

6 Si tratta, rispettivamente di: *CIL*, I², 43 cfr. p. 866 = GRANINO CECERE 2005, nr. 146 = EDR130294 (su orlo esterno): *Cn., Q. Et(---) med Diana*; *CIL*, I², 44 cfr. p. 866 = EDR130296 (sul fondo, esterno): *Are(---) Diana*. Per la funzione e la tipologia di tali manufatti, di cui si conoscono anche varianti/imitazioni ceramiche, cfr. CARAMELLA, in BINI *et al.* 1995, p. 105–107 e, con ult. bibl., AMBROSINI 2016, p. 424–425.

7 *CIL*, XIV, 4122,1 = GRANINO CECERE 2005, nr. 144 = EDR129794: *Ov. Scarbenio(s) C. l.*; *CIL*, I², 1435 cfr. p. 987 = GRANINO CECERE 2005, nr. 149 = EDR129801: *Diana*.

8 *CIL*, I², 2444 cfr. p. 866 = GRANINO CECERE 2005, nr. 145 = EDR129800: *Diana aflouco*.

da una committenza socialmente superiore, tra i quali è possibile riconoscere anche esponenti dell'ordine senatorio⁹.

Per quanto concerne i manufatti fittili, la quota di gran lunga più rilevante dal punto di vista quantitativo del nostro dossier è costituito da iscrizioni realizzate, mediante diverse tecniche di scrittura, su ceramica fine da mensa, per lo più in relazione a forme aperte. Appare peraltro consistente la presenza di olle e coperchi di impasto iscritti, il cui uso nelle aree sacre doveva essere in primo luogo funzionale ad aspetti centrali del rito, quale il sacrificio, che poteva prevedere la cottura in pentola delle viscere dell'animale sacrificato, o lo stesso apprestamento di banchetti¹⁰. Ad altre categorie di peculiari oggetti in terracotta faremo più avanti riferimento nel testo.

Tra i materiali presi in esame prevalgono nettamente i graffiti tracciati sulla superficie dei vasi dopo la cottura e quindi non necessariamente in rapporto all'ambito officinale. In buona parte, tali testi, rientranti in quella articolazione dell'epigrafia dell'*instrumentum* che Daniele Manacorda ha, alcuni anni orsono, efficacemente etichettato come "epigrafia dell'uso o del consumo"¹¹, saranno stati tracciati contestualmente all'offerta/deposizione dei manufatti, o di quanto in essi contenuto, nel luogo di culto e alla loro trasformazione in ex-voto; come è stato opportunamente rilevato, l'apposizione stessa dei graffiti veniva di fatto a sancire la fine della fase d'uso comune dell'oggetto, passato

ora nella proprietà del dio¹². Possiamo anche immaginare che alcuni vasi, che risultano così "personalizzati" tramite i graffiti, siano state utilizzati dai fedeli per effettuare libagioni o per consumare pasti rituali, prima di essere deposti nell'area sacra, operazione che potrebbe aver comportato anche la contestuale frantumazione rituale della stessa suppellettile¹³. I graffiti *post cocturam*, con una certa frequenza costituiti da segni non alfabetici, monogrammi o da sigle d'incerto scioglimento, contengono in genere una singola informazione testuale e sembrano mancare per il comprensorio in esame, ad oggi, più articolate iscrizioni di dedica propriamente dette, ad esclusione forse di un frammentario graffito vascolare da Fregellae (come sembra da ambito privato) in cui si è proposto di riconoscere un'offerta *sei* [*deivo sei deivai*]¹⁴ (Fig. 2), secondo una caratteristica formula liturgica utilizzata per invocare una divinità tutelare indistinta (o, forse meglio, di cui si ignorava il nome), che riscontriamo ad es., in un ambito cronologico non troppo distante, in Catone (in rapporto ad un sacrificio espiatorio) e in altre iscrizioni a partire dalla fine del II sec. a.C.¹⁵.

Tra i graffiti qui analizzati risultano, invece, piuttosto comuni formule onomastiche da riferire agli offerenti, per lo più di nascita o condizione libera, come indicano le frequenti sequenze costituite da sigla prenominal e *nomen* o anche la menzione di un unico elemento onomastico sicuramente interpretabile come gentilizio; i

9 La documentazione è stata di recente rivisitata da GRANINO CECERE 2014, p. 237–239.

10 Cfr. COLONNA 2004, p. 78 (= Id. 2016, p. 975–976). Per quanto concerne la ceramica d'uso comune, si è preferito non tener conto in questa sede, per motivi cronologici (datazione al V sec. a.C., piuttosto che al IV) e linguistici (attribuzione a lingua italica piuttosto che al latino), di un dolio iscritto (*AE* 2011, 219 [–] *Kailen*[---] o, forse meglio, *Kalven*[---], testo inciso *ante cocturam* sull'orlo) da un sito d'altura (Castelnuovo Parano) non lontano da Interamna Lirenas, anche se cogliesse nel segno la sua provenienza da un'ipotizzata area santuariale: sul documento cfr., con bibl., prec., ANTONINI 2016, p. 25 nt. 86.

11 MANACORDA 2007, p. 89.

12 In merito, con altra bibliografia, ACCONCIA 2005, p. 354; NONNIS & SISANI 2012, p. 42–44.

13 Per alcune riflessioni in merito alle possibili pratiche rituali sottese a graffiti nominali su ceramica, in rapporto ad un caso di Populonia, MANACORDA & QUARATESI 2010, p. 117–120; cfr. anche ORTALLI 2010, p. 576 (in merito ad un *pocolom* di Ariminum); MAGGIANI 2015, p. 153. Più in generale, per alcune osservazioni metodologiche sulla presenza di ceramica in contesti sacri in relazione a pratiche cultuali, DE CAZANOVE 2012.

14 SIRONEN 1985 = EDR142656 (graffito su frammento di ceramica a vernice nera): [*Dono*] *dato sei* [*deivo sei deivai*].

15 CATO, *agr.*, 139; sulla formula vd. ALVAR 1985; GUITTARD 2002; SCHEID 2011, p. 50 (in rapporto ai protocolli dei *fratres Arvales* che descrivono *piacula*; documentazione richiamata a p. 274–277).

nomi dei dedicanti appaiono in genere abbreviati per troncamento (anche alle sole iniziali), ma non mancano casi in cui sono invece espressi per esteso: tra le testimonianze più evidenti segnalo, a titolo esemplificativo, una coppa a vernice nera dei decenni iniziali del III sec. a.C. dal deposito votivo contiguo al tempio ardeate in contrada Casarinaccio (o Casalinaccio), al cui esterno, oltre ad una distinta sequenza di lettere (greche?), è stata tracciata l'iscrizione *Vipios Malios* (Fig. 3), una formula onomastica bimembre in caso nominativo¹⁶.

Come testimoniato in diverse aree sacre dell'Italia centrale (dalla Sabina, all'Etruria e all'Umbria adriatica), anche alcuni contesti votivi del Lazio hanno restituito più vasi recanti gli stessi nomi¹⁷: accanto al caso dell'appena ricordato deposito di Casarinaccio, dove ad es. è ripetuto il graffito *Vibi* su tre olle d'impasto¹⁸, è opportuno richiamare, in questo contesto, un interessante nucleo di inediti graffiti su ceramica a vernice nera di recente recuperati nei pressi della cd. "acropoli minore" di Norba e attualmente in corso di studio¹⁹; tra questi materiali è possibile distinguere almeno tre attestazioni, pressoché identiche tra loro anche per paleografia, della medesima sigla onomastica *P. R(---)*, in due casi associate a coppe di forma affine (Fig. 4). La presenza di serie nominali ripetute su più manufatti ceramici farebbe ragionevolmente pensare all'iterazione di offerte da parte del

medesimo fedele; in alternativa il fenomeno potrebbe sottendere al carattere composito della sua azione rituale. Tornando allo specifico contesto norbano, sarebbe poi suggestivo accostare *P(ublius) R(---)* autore, come si è visto, di almeno tre dediche, al ramo locale dei *Rutilii*, caratterizzato proprio dalla ricorrente adozione del *praenomen Publius* (per almeno due, se non tre, distinte generazioni), che noi conosciamo grazie a due lamine iscritte pertinenti a donari offerti nel locale santuario di *Iuno Lucina*²⁰; il collegamento sarebbe peraltro supportato dalla contiguità tra la cronologia di queste due dediche (scaglionate tra i decenni centrali del III sec. a.C. e gli inizi del secolo successivo) e la datazione dei frammenti ceramici in esame²¹. Non sembrano invece attestate in area laziale, in base a quanto noto sino ad oggi, dediche vascolari poste da parte del medesimo individuo in distinte aree sacre dello stesso centro, così come invece documentato a Veio, con le olpette in ceramica depurata acroma offerte nel corso del III sec. a.C. (decenni iniziali?) da un *L. Tolonio(s)* nei santuari di Portonaccio (*Minerva*) e di Campetti (*Ceres, ante cocturam*)²².

Più in generale appare invece piuttosto rara, e non sempre esente da dubbi, la menzione di teonimi; facendo sempre riferimento al complesso ardeate in precedenza ricordato segnalo in primo luogo, accanto all'eventualità di ricondurre ad

16 CECCARELLI & DI MENTO 2005, p. 203, nr. 37 (coppa 2783 h); fotografia in DI MARIO 2007, tav. IV, f.t., b; vd. anche CECCARELLI & MARRONI 2011, p. 35 nt. 109.

17 Alcuni confronti dall'Italia centrale sono richiamati in NONNIS & SISANI 2012, p. 45–46, cui si potrebbero aggiungere alcuni materiali da un contesto votivo del territorio di *Hatria* (II-I sec. a.C.), per i quali cfr. MESSINEO & PELLEGRINO 1984, p. 696–702; per l'interessante caso di due coppe dal santuario di *Cupra* presso Colfiorito con graffiti tracciati dalla stessa mano e recanti i nomi di due membri della *gens Appaiena* (tra loro sicuramente imparentati) cfr. *AE* 2012, 471–472 = EDR159466 e EDR159512; SISANI 2014, p. 498–504 (nrr. 2–3). La stessa prassi risulta peraltro documentata in epoca più risalente, come mostrano, ad es., le due ciotole d'impasto recanti il nome dell'offerente (*Pacua*) da un contesto votivo del Palatino (*CIL*, I² 2916 k, c-d, V sec. a.C.).

18 ACCONCIA 2005, p. 346, nrr. 48–50.

19 Il complesso di graffiti vascolari sarà oggetto di un prossimo contributo curato congiuntamente alla Dott.ssa Stefania Ferrante.

20 *CIL*, I², 359–360 cfr. pp. 720, 831, 875 = EDR071973–071974: nel primo testo, più antico (decenni centrali del III sec. a.C.) è in particolare menzionato un *C. Rutilius P.f.*; nel secondo (fine III – inizi del II sec. a.C.) compare invece, in qualità di dedicante, un *P. Rutilius M.f.*

21 Sono ovviamente possibili altri scioglimenti per il gentilizio *R(---)*, tra i quali, tenuto conto della restante documentazione epigrafica norbana, anche il *nomen Rahius* (*CIL*, I², 363 cfr. p. 875 = EDR124065: *L. Rahio(s) L. f., aedilis della prisca Latina colonia*).

22 *CIL*, I², 2908–2909 = EDR073773–073774; sulla tipologia e la funzione rituale di questa suppellettile (con riferimento anche al loro corredo epigrafico; cfr. anche *CIL*, I², 2911, dal santuario di Portonaccio) cfr., di recente, AMBROSINI 2012, *passim*.

Ercole un nutrito gruppo di sigle (come *H*, *HA* o *HP*, quest'ultima in lettere greche) apposte prevalentemente su olle d'impasto²³, l'ipotesi di attribuire a Giunone alcuni graffiti su manufatti, in cui il teonimo sarebbe accompagnato dalle epiclesi di *Loucina* e di *Quritis*²⁴, il primo dei quali richiamerebbe uno specifico aspetto del culto di Giunone quale protettrice della gestazione e delle nascite, caratteristico non solo di Roma, ma anche di altre comunità latine, come *Tusculum* e la già ricordata *Norba*, nonché aree interessate, a partire dalla media età repubblicana, dal fenomeno della colonizzazione, come il caso di Cales o quello della stessa Capua (ove si insediarono coloni d'origine laziale dopo la riduzione del suo territorio ad *ager publicus* nel 209 a.C.)²⁵. Merita di essere richiamato anche un fondo di coppa a vernice nera, come sembra, dal santuario orientale di Lavinium recante il graffito *Ana*: vi si è, infatti, convincentemente riconosciuto il teonimo *An(n)a* (*Perenna*) (con probabilità al dativo), divinità della quale sono ben note le connessioni con la città laziale (in particolare con le acque del suo fiume, il Numicus) e il rapporto funzionale con la stessa Minerva, divinità titolare del luogo di culto lavinate²⁶.

Prima di passare ad iscrizioni realizzate mediante altra tecnica di scrittura e in un momento diverso della vita del manufatto, conviene far menzione ad uno dei pochi graffiti tracciati *post cocturam* su lucerne; mi riferisco in particolare ad un esemplare dagli scavi spagnoli del santuario di *Iuno Gabina*: si tratta di una lucerna del tipo cd. cilindrico dell'Esquilino (II sec. a.C.), che reca incisa sul disco la parola *Domo*, da interpretare, credo, come dativo di vantaggio del sostantivo *domus* (Fig. 5)²⁷. Se tale ipotesi coglie nel segno, si dovrebbe pensare ad una dedica effettuata in favore della casa (e dei suoi componenti); l'espressione sembra riecheggiare da vicino una nota formula, che ruota attorno al sintagma *domus familia*, prevalentemente al dativo come nel nostro caso, per indicare i beneficiari (la parentela e i commensali? la casa e la servitù?) di un'offerta da parte del padrone della casa, e che conosce una certa diffusione proprio a partire dalla media Repubblica; penso in particolare alle ricorrenti attestazioni del nesso in più estesi contesti di preghiera registrati nel trattato catoniano (in relazione al culto domestico)²⁸ e nel resoconto epigrafico dei quinti *ludi Saeculares* del 17 a.C.²⁹, ma anche in dediche del IV-III

23 Cfr. ACCONCIA 2005, p. 359–361 con richiamo della documentazione (per il graffito *HP* in caratteri greci cfr., in particolare, *ibidem*, p. 350, nr. 124).

24 ACCONCIA 2005, p. 345–347, nrr. 40 (*IV++[---]*), 41 (*[---]ouci+[---]*) e 51 (*[---]ei quri[---]*); per un commento cfr. *ibidem*, p. 361–363; vd. anche TORELLI 2012, p. 170.

25 La relativa documentazione epigrafica è richiamata e discussa in ZAMBELLI 1975; per il caso specifico di Capua, documentato da due dediche gemelle, poste rispettivamente a *Hercules* e *Iuno Lucina* (con esplicito richiamo a *Tuscolana sacra*), cfr., da ultima, GRANINO CECERE 2007, p. 243–248.

26 CASTAGNOLI 1980, p. 166–167 nt. 15 = GIANFROTTA 1981 = EDR106117, cfr. TORELLI 1984, p. 65 e 237–239; incerta invece l'attribuzione alla dea, piuttosto che al proprietario del vaso, di un altro graffito (*AN[---]*) su ceramica a vernice nera da Ficana (cfr., da ultima, PIETILÄ-CASTRÉN 2012, p. 53, nr. 126, con fig. 51 a p. 55). Sul culto di *Anna Perenna* cfr., di recente, PASQUALINI 1996, p. 239 [= EAD. 2013, p. 99–100]; TORELLI 2009, p. 122–124 [= Id. 2011, p. 42–46].

27 BASAS FAURE 1982, p. 228 nr. 4, con fig. 3 n. 4, a p. 229 = EDR161739 (III/II sec. a.C.); cfr. anche ELVIRA BARBA 1982, p. 509 nr. 1 (l. LXIX,1). Un'ulteriore lucerna graffita (con formula onomastica) proviene invece da un'area sacra individuata nei dintorni della vicina *Praeneste*: cfr. GATTI & DEMMA 2012, p. 365, fig. 40 = EDR126270.

28 CATO, *agr.*, 134,2 (sacrificio della *porca praecidanea*): *Iano struem ommoveto sic: "Iane pater, te hac strue ommovenda bonas preces precor uti sis volens propitius mihi liberisque meis domo familiaeque meae". Fertum Iovi ommoveto et mactato sic: "Iuppiter, te hoc fertu obmovendo bonas preces precor uti sis volens propitius mihi liberisque meis domo familiaeque meae macto hoc fertu"*; cfr. anche 139 (destinatario *Sive deus sive dea*) e 141,2 (destinatario *Mars*); per un commento ai sacrifici prescritti cfr. GUITTARD 2007, pp. 192–220; SCHEID 2011, p. 122–133.

29 SCHNEGG-KÖHLER 2002, p. 36–37 (ll. 97–99) con commento a p. 126–127 (testo e ulteriore bibl. in EDR080573); vd. anche SCHEID 2011, p. 280 (*mihi domo familiae*, tradotto in questa circostanza come "alla mia parentela e ai miei commensali").

sec. a.C.; tra questi richiamo in particolare una frammentaria iscrizione suddipinta sull'orlo di un craterisco a vernice nera dal santuario della Banditella nei pressi di Ardea (a ca. 3 Km a SO del centro urbano), documento opportunamente ricontestualizzato e valorizzato, sia pur con diversa interpretazione complessiva dell'epigrafe, da parte di Giovanni Colonna³⁰.

La documentazione restante è costituita da manufatti fittili che presentano iscrizioni apposte in fase officinale, tracciate a crudo, suddipinte o impresse mediante punzone. Se in parte si potrà pensare a sigle o brevi annotazioni connesse alla gestione degli impianti produttivi, molti altri testi, in genere più espliciti, evidenziano una committenza specifica, finalizzata alla consacrazione/dedica dell'oggetto iscritto in un'area sacra e, al contempo sottendono a una diretta interazione tra offerente e maestranze artigianali. Tale fenomeno è ben rappresentato, ad es., da un consistente numero di iscrizioni suddipinte su ceramica a vernice nera databili tra la fine del IV e gran parte del III sec. a.C.

Spicca, in primo luogo, per entità numerica in costante crescita grazie a nuove scoperte, un cospicuo gruppo di coppe recanti una *H* o la sequenza *HV* (in nesso) sovradipinte sul fondo interno, in genere assegnate alla seconda metà del III sec. a.C. e ricondotte al culto di Ercole e che costituiscono una presenza ricorrente dei contesti votivi medio-repubblicani di Roma, del suo suburbio e di diverse località laziali, nonché in contesti coloniali dell'Italia centrale (Alba Fucens e Cales) e settentrionale (Ariminum)³¹. Oltre a due *pocola deorum*, da tempo interpretati come caratteristica suppellettile (dalla possibile originaria valenza rituale) fabbricata su specifica commissione santuariale³², altri vasi presentano invece il solo teonimo al dativo³³ o, più raramente, testi maggiormente strutturati, come ad es. il caso del grande skyphos di tipo Gnathia dal deposito votivo ellenistico antistante il tempio satricano della *Mater Matuta* con dedica alla dea in greco, che rivela nei suoi elementi costitutivi un profondo influsso del coevo formulario latino³⁴; l'offerta del vaso, con iscrizione inserita sul corpo

30 *CIL*, I², 358 cfr. pp. 720, 831, 875 = EDR157762: [---] *d[omo] fameliai donom d[edef?] ---*] (su orlo, fine IV sec. a.C.); cfr. COLONNA 1995, p. 16–18 con nt. 47 (*famelia* con “casa” di un dio, insieme di un dio e degli dèi ad esso imparentati o sottoposti, oppure insieme dei *famuli divi*); in stretto rapporto con la connessa identificazione dell'area sacra con l'*Aphrodisium* pan-latino ardeate, si è anche pensato di riconoscere nella *famelia* lo stesso personale servile del santuario (MASSA-PAIRAULT 2013–2014, p. 110 con nt. 134). Per l'interpretazione qui seguita cfr. MOREL 1988, p. 61 e PANCIERA 1989–1990, p. 909 [= Id. 2006, p. 24]; il nesso compare inoltre, all'ablativo preceduto da *pro*, nell'iscrizione urbana *CIL*, I², 2839 = EDR073698 ([-----] / [---] *ēisquē* [---] / [d] *ēderon!* [pro] / *domod fa[miliad]* / *souad quis[que]* / *leibereique* [---]), che si colloca in un vicino orizzonte cronologico (III sec. a.C.).

31 Cfr. *CIL*, I², 2888. Su questa categoria di manufatti, la loro funzione e per una rassegna degli esemplari dall'area laziale (abitato della Giostra, Ostia e suo territorio, Lavinium, Lanuvium, Gabii, ager Tiburtinus e Signia) cfr. JAIA & NONNIS 2012, p. 611–613 (con bibl. prec.); per ulteriori due coppe dal comprensorio ostiense (una delle quali con *HE* o *HF* in nesso) vd. OLCESE & COLETTI 2016, p. 23 e 121 (cat. 38.11 [p. 276 e 278, fig. 37] e 204.1 [p. 331]).

32 *CIL*, I², 452 cfr. pp. 722, 889 = GRANINO CECERE 2005, nr. 79 = EDR109873 (brocchetta, dai dintorni del santuario di Ercole a Lanuvium): *Vestai pocolo(m)*; *AE* 2002, 304 b = EDR155609 (coppa dall'acropoli di Segni; sulla parete esterna altra iscrizione suddipinta [*AE* 2002, 304 a = EDR155417]): [---] *ni po[colo(m)]*. Sui *pocola* e la loro funzione cfr., di recente, ORTALLI 2010, p. 571–577 (variante di *Ariminum*, anche in relazione a forme di culto domestico); AMBROSINI 2012–2013, p. 354–358; MOREL 2015, p. 162–164; vd. anche, in questi Atti, il contributo di H. Blanchet.

33 *CIL*, I², 2889 = EDR074063 (Ardea, Casarinaccio): *Hercolei* (iscrizione dipinta sul fondo esterno di una ciotola con piede ad anello; cfr. anche GUARDUCCI 1945–1946, p. 174 con nt. 58); *CIL*, I², 2887 b = EDR154909 (stipe votiva tra IX e X miglio della via Tiburtina): *Herecle* (iscrizione suddipinta sul fondo di una coppa del “gruppo dei piccoli stampigli”); sul luogo di culto cfr. COLONNA 1991, p. 222 [= Id. 2005, p. 706]; *REI* 2002, p. 490–493 (A.M. JAIA): [---] *une A* [---] (frammento di skyphos suddipinto da Anzio – area della villa imperiale, da riferire forse al culto di *Fortuna*).
34 *AE* 1991, 448 = *AE* 1993, 448 = *SEG*, XLIII (1993), 670 = EDR134607: *Ματρ[ι] Μα[τρ]ται --- δ]ῶπον δίδωτ(ι)*; per il contesto cfr., da ultima GNADE 2016, p. 76–78; per un'altra iscrizione dal medesimo scarico votivo vd. *infra* nel testo e a nt. 51.

del vaso in una fascia appositamente risparmiata da elementi decorativi, si deve con probabilità all'iniziativa di un anonimo fedele grecofono, che più indizi concorrono ad identificare con lo stesso fabbricante dell'oggetto attivo proprio nella città laziale³⁵, a ulteriore testimonianza della pervasiva presenza a Roma e nel Lazio nel periodo medio-repubblicano di maestranze artigianali magno-greche o siceliote, che traspare anche dallo stesso corredo epigrafico di altre categorie di manufatti coevi dalla regione³⁶.

Tra le iscrizioni suddipinte appaiono comunque relativamente più frequenti testi costituiti dai soli nomi degli offerenti/committenti, espressi in caso genitivo o nominativo, come mostrano diversi esempi da Lanuvium (vd. *infra*), Ardea³⁷, Praeneste³⁸ e da Signia con il suo comprensorio³⁹; a questi documenti si potrebbe accostare una coppetta miniaturistica con iscrizione italica di possesso redatta in alfabeto latino da un luogo di culto extra-urbano nei pressi di Anagni (Capitolo S. Lucia), che si colloca agli inizi del III sec. a.C., in anni quindi prossimi all'incorporazione della città ernica nello stato romano (306 a.C.), in un ambiente in cui l'influenza grafica della scrittura latina sembra comunque risalire ad epoca notevolmente più risalente⁴⁰. L'apparato epigrafico di un'altra coppa a vernice nera dagli scavi condotti, sul finire del XIX secolo, da Lord Savile Lumley a Lanuvio (colle San

Lorenzo?) (Fig. 6)⁴¹ fornisce interessanti spunti di riflessione sui nomi che compaiono in questa serie di iscrizione d'età medio-repubblicana. La stessa formula onomastica bimembre risulta sia suddipinta che impressa mediante punzone sul fondo del vaso, particolarità che aveva a suo tempo rilevato già Heinrich Dressel, che aveva avuto modo di prendere visione del manufatto⁴². Il dato, privo di precisi riscontri, suggerisce che il vasaio sia anche colui che ha offerto la coppa in un santuario lanuvino, nelle cui adiacenze forse sorgeva la sua stessa officina ceramica. Una simile coincidenza tra fabbricante e committente si può del resto intravedere anche nel caso di un più esplicito marchio su ceramica a vernice nera dal santuario piceno di Monte Rinaldo in Val d'Aso, in cui al nome di un individuo di condizione libera segue il sintagma *Iovei sacrum*, a sancire quindi la destinazione/proprietà sacra del manufatto⁴³. Uno stringente confronto per la formula di consacrazione documentata dal peculiare bollo vascolare dal Piceno è costituito, a sua volta, dal punzone *SAC.H* (lettere retrograde) utilizzato per timbrare ceramica a vernice nera nella media valle del Liri, di cui ad oggi conosciamo due impronte dal medesimo comprensorio lirino; all'esemplare, da tempo noto, dallo scarico votivo aquinate in loc. Mèfete⁴⁴, se ne aggiunge ora un secondo dalla non lontana Fregellae, che qui presento grazie alla cortesia

35 Cfr. COLONNA 2007, p. 98 e 196, nr. 638.

36 Mi limito a richiamare, a titolo esemplificativo, la firma dell'incisore di specchi *Vibis Pilipus* attivo a Praeneste tra la fine del IV e gli inizi del secolo successivo, su cui di recente, PACETTI 2011, p. 96–99, nr. 31.

37 ACCONCIA 2005, p. 343, nr. 1: *T. [- c.4-]+etios* (fondo di ceramica a vernice nera dal deposito votivo di Casarinaccio), da riferire verosimilmente ad un membro della *gens Lucretia*.

38 *CIL*, I², 457 cfr. pp. 722, 891 = EDR113654 (piattello su alto piede, dal fondo Bernassola): ((*G*))*emeni Cordi*, con *C* retroversa; GATTI & ONORATI 1992, p. 192–193 (figg. 1–2) e 233 nr. 1 = EDR110724 (coppa): *C. Loucili*; GATTI & DEMMA 2012, p. 364 con fig. 41 = EDR126272 (coppa dal santuario suburbano in loc. Colombella): *C. Petroni*.

39 CIFARELLI 2014, p. 216 (con fig. 2): *K. (?) Ceili* (frammento di coppa); è probabilmente da intendere

in chiave onomastica anche *AE* 2002, 304 a = EDR155417 ([---] *Veli Au*[---]), iscrizione tracciata sulla faccia esterna del *pocolom* dall'acropoli (vd. *supra* a nt. 32).

40 *Imag. Ital.*, Hernici / Anagnia 14: *c. titieis esu* (esterno della vasca). Sulla ricezione dell'alfabeto latino in ambito ernico cfr. le osservazioni di ATTENNI & MARAS 2004, p. 75–77.

41 Per la favissa individuata da Lord Savile sul Colle San Lorenzo cfr. ATTENNI & MARAS 2004, p. 64 (con nt. 13).

42 *CIL*, XV, 6107 = I², 434 cfr. p. 886 = EDR150801: *M. Set*(---); il frammento si conserva a Londra nel British Museum (Inv. 1892.0121.34).

43 *CIL*, I², 3546 = *AE* 2012, 450: *C. Po*[---] *ρ Iovei sacrum*; vd. *infra* Addendum (p. 119).

44 *CIL*, I², 2882 a.

del Dott. Carlo Molle (Fig. 7)⁴⁵. Si tratta nello specifico di un ulteriore riflesso epigrafico della ben nota popolarità del culto erculeo che emerge in forma articolata anche in chiave di produzioni ceramiche, come ha a suo tempo opportunamente rilevato Jean-Paul Morel⁴⁶.

La valenza culturale (o comunque la destinazione santuariale) di alcuni manufatti appare pertanto chiaramente riflessa, in ambito officinale, anche attraverso simili marchi di fabbrica su ceramica a vernice nera⁴⁷ appositamente predisposti da artigiani la cui stessa attività professionale sembrerebbe profondamente correlata alla vita del santuario⁴⁸, un fenomeno ben noto e variamente documentato anche in relazione ad altre categorie di manufatti specificatamente realizzati per rispondere alle esigenze rituali di un luogo di culto e dei suoi fedeli; sul punto torneremo a breve.

Il quadro della documentazione qui considerata è completato da un discreto numero di iscrizioni tracciate a crudo non soltanto su ceramica, ma anche su manufatti fittili di altra natura, tra i quali anche alcuni oggetti di specifica destinazione votiva, che

costituiscono una delle manifestazioni tangibili della religiosità popolare dell'Italia centrale in età medio-repubblicana.

Oltre a sigle di incerta interpretazione e segni non alfabetici⁴⁹, non mancano, anche tra le iscrizioni tracciate *ante cocturam* su varie classi di materiale ceramico, evidenti formule onomastiche⁵⁰ e vere e proprie dediche, come in un caso dal santuario satricano della *Mater Matuta* (Fig. 8)⁵¹; per entrambe le categorie testuali, ancora una volta, non sempre siamo in grado di distinguere chiaramente tra offerente e fabbricante, con incertezza semantica che contraddistingue, come abbiamo visto, altre iscrizioni officinali realizzate mediante altra tecnica scrittoria.

Suscitano particolare interesse nell'ambito del nostro dossier le rare iscrizioni che corredano diverse tipologie di votivi fittili, come è noto, una delle categorie più diffuse di offerte presenti negli scarichi votivi dell'Italia repubblicana⁵².

Accanto a due statuette femminili recanti il nome della divinità destinataria sullo zoccolo, rispettivamente dal territorio veliterno⁵³ e dal santuario di Esculapio a Fregellae⁵⁴, spiccano,

45 Impronta inedita conservata a Ceperano nel Convento di S. Maria del Carmine (FR): cenno in MOLLE 2017, p. 126 nt. 55.

46 MOREL 1988, p. 57–60.

47 In ambito italico si può richiamare, per analogia, il marchio *herenta/teis* impresso sul fondo di una coppa a vernice nera dal territorio dei *Frentani* (Villalfonsina, CH): cfr. *Imag. It.*, Frentani/Histonium 8.

48 Sulla cospicua presenza di fornaci per ceramica a vernice nera in prossimità di aree culturali nella penisola (fenomeno particolarmente evidente nel III sec. a.C.), che potrebbe rivelare una qualche forma di coinvolgimento in questo ambito produttivo da parte degli stessi santuari, cfr., di recente, DI GIUSEPPE 2016. La stessa studiosa rileva inoltre come la quota più rilevante di ceramica a vernice nera con bolli nominali provenga proprio dai dintorni di aree sacre (p. 150–151); ai casi richiamati (tra cui, ad es., il santuario prenestino di Ercole), si potrebbe aggiungere, ad es., il santuario cerite in loc. S. Antonio, che ha restituito numerose ciotole e piattelli a vernice rossa recanti nomi di fabbricanti etruschi: cfr., in merito, MAGGIANI 2017, p. 82.

49 Cfr., ad es., la sequenza *AC* tracciata sulla parete esterna di un piatto a vernice nera dal tempio maggiore dell'acropoli minore di Norba (SAVIGNONI & MENGARELLI, 1901, p. 538 = EDR124007).

50 Ad es. *T. Va(---)* su frammento di ceramica a vernice nera da Ardea (ACCONCIA 2005, p. 344, nr. 10); *L. Vol(---)* incisa sull'orlo di un'olletta dal deposito votivo dell'acropoli di Segni (*AE* 1992, 254, cfr. CIFARELLI *et al.* 2002–2003, p. 259 fig. 13 a p. 258).

51 COLONNA 2007, p. 99 e 196, nr. 639 = EDR134534: [---] *ma ded[e vel -ed]* (incisa su un frammento di olletta dal deposito votivo ellenistico; l'editore non esclude che l'offerente, come sembra una donna, operasse nell'ambito della stessa officina ceramica). Ad una fase più avanzata (II sec. a.C.) sembra invece risalire un bacino frammentario dal santuario norbano di *Diana* con dedica alla dea da parte di un *C. B+[---] Attalu[s]* (*CIL*, I² 1516 cfr. p. 1001 = EDR071833).

52 Mi sia consentito, al proposito, il rinvio ad un recente contributo di sintesi (NONNIS 2016).

53 Piccola statuetta femminile velata che stende il braccio destro e iscrizione *CLANCLVN* incisa sullo zoccolo, trovata prima del 1887 in loc. La Parata (vista da R. La Blanchère insieme a altri materiali votivi): cfr. MELIS & QUILICI GIGLI 1983, p. 7 con nt. 19; DRAGO 2012, p. 727 e 737 (con ulteriore bibliografia).

54 *AE* 1986, 120 b = EDR080031: *Salute* (alla base di statuetta femminile acefala).

in parte anche per la peculiarità del supporto, una testa votiva con nome del committente (?) dal santuario laviniato di *Sol Indiges* presso Torvaianica⁵⁵ e due manufatti forse accostabili alla categoria degli ex-voto anatomici. In merito a questi ultimi ci riferiamo, in particolare, a un cippetto tronco-conico (riconducibile ad una caratteristica serie di ex-voto fittili particolarmente diffusi in contesti santuariali etrusco-laziali) dalla stessa Lavinium (santuario di Minerva)⁵⁶ e a una curiosa placchetta ellittica da Segni, a sua volta forse identificabile con un utero o altro organo interno⁵⁷: in entrambi i casi appena richiamati, l'oggetto è accompagnato dal nome della divinità destinataria (rispettivamente *Menerva* e *Fortuna*), in analogia alla struttura testuale dei pochissimi confronti noti da altri contesti geografici e linguistici. La scarsa consistenza numerica di queste testimonianze colpisce immediatamente, se la rapportiamo all'ingente quantità di simili ex-voto trovata in gran parte dei contesti cultuali della regione; in questo quadro l'eccezionalità dell'offerta è proprio marcata dall'apposizione di iscrizioni su manufatti che ne risultano in genere privi, sia nel Lazio che in altri contesti dell'Italia centrale. A questo limitato nucleo di ex-voto iscritti è forse opportuno avvicinare anche alcune matrici, anch'esse di provenienza santuariale, utilizzate per realizzare simili manufatti che

recano, sulla faccia posteriore, nomi o sigle tracciati in genere a crudo; mi riferisco, in particolare, a due *formae* prenestine (da cui ricavare rispettivamente teste maschili e coppie di orecchie affrontate con formule onomastiche bimembri⁵⁸) e ad una matrice frammentaria venuta alla luce in recentissimi scavi nei pressi del tempio di Giunone a Gabii⁵⁹. Siamo infatti, presumibilmente, di fronte ai nomi di coroplasti che hanno così "firmato" strumenti peculiari della loro attività lavorativa, a sua volta intrinsecamente connessa con la vita stessa dei santuari. Il rinvenimento di *formae* iscritte in contesti votivi, se da un lato conferma la contiguità topografica tra luoghi di culto e strutture produttive (e/o botteghe), riflette forse la volontà delle stesse maestranze artigianali, eventualmente itineranti, di compiere a loro volta delle offerte nei santuari presso i quali in quel momento venivano ad operare⁶⁰. A questa stessa prassi di dedicare uno "strumento del mestiere", sembra sottendere, in qualche misura, il rinvenimento nell'area del tempio di *Iuno Moneta* a Segni di un anello distanziatore "firmato" o, forse meglio, offerto da un *L. Ficul(---)* (se non si deve pensare a *ficulus*, come indicazione di mestiere, come anche è stato prospettato) nel pieno III sec. a.C., come suggerisce il dato paleografico (da notare ancora la mancata distinzione grafica della *G* mediante

55 JAIA & NONNIS 2012, p. 607 e 609–611 = EDR106110: *P. Viti*[(---)] (sulla calotta).

56 FENELLI 1984, p. 336 con fotografia a fig. 11 = EDR106105, cfr. ora FENELLI 2017, p. 30 nt. 26, con fig. 11 a-b a p. 40: *Me[l]isa / Se++nia Menrva*. La forma del manufatto e la posizione dell'iscrizione sulla superficie conica richiamano un oggetto piriforme in bronzo, di provenienza ignota, provvisto di epigrafe etrusca di dono a divinità, variamente interpretato come cippetto votivo o come peso (*REE* 59, 1993, nr. 26 [L. BONFANTE, M. CRISTOFANI] = MARAS 2009, p. 303–304, OAdo.6 (con altra bibliografia) = *ET*², OA 3.13; sec. metà IV – III sec. a.C.); per la tipologia del supporto cfr., in particolare, COLONNA 1996, p. 369 (= ID. 2005, p. 2352); MAGGIANI 2002, p. 166, nr. 4 (e *passim*); DE GRUMMOND 2004, p. 356–359.

57 *CIL*, I², 3101 = EDR155367: *Fortuna/i* (lung. ca 10,7 cm); per il supporto cfr. DE CAZANOVE 2016, p. 278 nt. 73 (base piatta con dedica e parte bombata

con file di protuberanze che l'avvicinano a uteri etruschi "a mandorla").

58 GATTI & DEMMA 2012, p. 363–364 con figg. 36–37 (matrice per testa votiva maschile, con iscrizione incisa a crudo *Gn. Pl(---)*, da riferire forse ad un membro dei *Plautii* o dei *Plaetorii*) e 38 (matrice per coppia di orecchie affrontate con iscrizione incisa a crudo *V. Cāni*); cfr. anche EDR126267–126268.

59 GLISONI *et al.* 2017, con figg. 25–26 = EDR161690 (dai dintorni del tempio: edificio monumentale (UA1) tra santuario di *Iuno* e cd. Foro, scavo 2016): [- - -?] *ÁV*.

60 Cfr. in questo senso, in merito alla presenza di matrici e distanziatori tra i materiali dall'area sacra in loc. Colombella a *Praeneste*, GATTI & DEMMA 2012, 362. In alternativa, qualora riconducessimo la presenza di nomi ad un ambito più propriamente officinale, potremmo pensare alla necessità di distinguere, ai fini dell'organizzazione del lavoro, i prodotti dei singoli artigiani muniti di matrici "personalizzate" a tale scopo.

pilastrino)⁶¹; l'artigiano/dedicante attivo a Signia è stato poi identificato ragionevolmente da Francesco Cifarelli con il coroplasta *L. F(---)* cui si deve una statuetta femminile trovata in uno degli scarichi votivi individuati sulla stessa acropoli della città lepina⁶².

Nel tracciare questa rassegna, siamo stati in primo luogo guidati dalla tipologia dei documenti epigrafici, a sua volta, strettamente correlata alle diverse tecniche di scrittura adottate. Prima di volgere alle conclusioni, è forse di qualche utilità esporre qualche considerazione sul contributo che simili manufatti iscritti recano alla conoscenza della vita religiosa delle singole comunità della regione. Per mancanza di tempo e in considerazione dell'ampia documentazione disponibile, mi limiterò al caso di Ardea, per molti aspetti esemplare, e ad alcuni suoi contesti culturali. Come già traspare chiaramente dal censimento delle fonti letterarie, l'antica città rutula, sede per il periodo in esame di una *colonia Latina*, appare caratterizzata da un pantheon estremamente variegato sia in rapporto all'area urbana, sia per quanto attiene il suo vasto territorio⁶³. La localizzazione o l'identificazione puntuale dei suoi templi e santuari, alla luce della corrispondente ricca messe di dati archeologici,

implementata dalla ricontestualizzazione di dimenticate scoperte della metà dell'Ottocento e grazie alle fortunate indagini presso il tempio forense in vocabolo Casalinnaccio (o Casarinaccio)⁶⁴ e in corrispondenza dell'approdo marittimo di *Castrum Inui* (alla foce del Fosso dell'Incastro), è ancora al centro del dibattito scientifico. Il contributo fornito da manufatti iscritti è a questo proposito rilevante, anche se forse non così eloquente da consentire di dirimere con certezza, almeno per quanto concerne i tre principali edifici di culto individuati nell'area urbana (acropoli, Civitavecchia, Colle della Noce), il problema della loro attribuzione ad uno dei culti noti attraverso le fonti letterarie⁶⁵.

Se la documentazione epigrafica dai templi dell'acropoli e da quello di Colle della Noce appare estremamente ridotta⁶⁶ o se ancora risulta poco nota quella del santuario costiero di *Castrum Inui*⁶⁷ ben più consistente risulta il lotto di iscrizioni vascolari, oltre un centinaio, restituite dagli scavi che hanno interessato il tempio forense in loc. Casalinnaccio e l'adiacente deposito votivo (una cisterna), contesto che non supera i decenni iniziali del III sec. a.C. Si tratta per lo più di brevi testi tracciati dopo la cottura su forme aperte di ceramica a vernice nera e

61 CIFARELLI *et al.* 2002–2003, p. 254–256 con fig. 10: *L. Ficul(---) feci[t]*. Per le attestazioni più risalenti di *figulus*, alla luce di una nuova iscrizione vascolare tardo-arcaica dal santuario della *Curiae Veteres* (pendici nord-orientali del Palatino), cfr. ora COLONNA 2016, p. 100; FERRANDES 2017, p. 33–34; dallo stesso contesto sacro del Palatino provengono peraltro due distanziatori con possibili sigle onomastiche tracciate a crudo, come sembra ascrivibili al pieno IV sec. a.C.: cfr. FERRANDES 2017, p. 34 con fig. 7, 1–2 (a p. 35).

62 CIFARELLI *et al.* 2002–2003, p. 259 con fig. 12 (a p. 258): *L. F(---)*, sul retro di una statuina femminile. Sull'interpretazione dei due documenti signini vd. ora anche CIFARELLI 2017, p. 287–289.

63 Censimento della documentazione letteraria (ed epigrafica) in MORSELLI & TORTORICI 1982, p. 29–30. Per le testimonianze culturali nel territorio cfr. MELIS & QUILICI GIGLI 1982; per un ulteriore deposito votivo individuato in loc. Casalinnaccio cfr. DE' SPAGNOLIS 2012 e ROSSI 2012. Un più recente quadro di sintesi è fornito da CECCARELLI & MARRONI 2011, p. 19–59.

64 Cfr. DI MARIO 2005.

65 Cfr., con bibl. prec., COLONNA 1984, p. 409–411 [= Id. 2005, p. 956–960].

66 Dagli scavi dell'Acropoli proverrebbe (scavo 1882, sotto l'acropoli) *CIL*, I², 474 cfr. p. 894 = X², 34 (fondo di ciotola in bucchero, sec. metà del VI sec. a.C.): *eqo kaviaios* vel *eqo kavidios*; cfr. SOLIN 2003, p. 167–170; HARTMANN 2005, p. 143–146; BAKKUM 2009, p. 585 nt. 482+. Sull'acropoli, ma non in diretta connessione con i suoi edifici templari, sono stati rinvenuti almeno due graffiti vascolari (ANDRÉN 1961, p. 37 e 49, [M4 a e M4 b]: rispettivamente *LC* su parete di olla e *IV* su coperchio), nonché un bollo su ceramica a vernice nera (ANDRÉN 1961, p. 12, C 1 b: fondo di ciotola con impronta *PA*). Per la *defixio* dall'area del tempio di Colle del Noce vd. *infra*.

67 Francesco Di Mario accenna, a questo proposito, al rinvenimento di frammenti di ceramica a vernice nera iscritti da un saggio effettuato immediatamente all'esterno della cinta muraria del *castrum*, materiali verosimilmente da porre in relazione ad un vicino deposito votivo: cfr. DI MARIO 2007, p. 62; sul contesto vd. anche ARENA 2016, p. 83 con nt. 7.

su ceramica di impasto (olte e coperchi), a cui si aggiungono alcune iscrizioni suddipinte o incise comunque *ante cocturam*⁶⁸. Accanto a un cospicuo numero di segni non alfabetici e lettere singole (che spesso si ripetono), ricorrono per lo più formule onomastiche (anche fortemente abbreviate) relative ad offerenti; forse compaiono anche, come abbiamo rilevato in precedenza, teonimie epiteti divini, che sembrano rimandare sia ad Ercole che a Giunone (caratterizzata, come sembra dagli epiteti di *Loucina* e di *Quritis?*)⁶⁹; il culto erculeo nel santuario era già del resto indiscutibilmente documentato grazie alla scoperta, nel corso delle indagini condotte da Enrico Stefani, di una ciotola a vernice nera recante la dedica *Hercolei* dipinta sul fondo esterno⁷⁰. Anche in base alle indicazioni presenti negli autori antichi l'edificio forense, che sorgeva in un'area da cui proviene anche un'attestazione epigrafica del culto di Giove, è stato pertanto variamente attribuito ad Ercole⁷¹ o a *Iuno Regina*⁷²; tramite una testimonianza di Plinio il Vecchio, sappiamo peraltro che il tempio della dea doveva essere decorato, ma in una fase successiva (II sec. a.C.), da pitture parietali, opera di un *M. Plautius oriundus ex Asia*, secondo le parole di un *carmen antiquis litteris Latinis* riportate dall'enciclopedista⁷³. Se l'identificazione della divinità titolare resta ancora oggi *sub iudice*, l'epigrafia vascolare del santuario, che pure sembra documentare una possibile associazione culturale non priva di confronti, è comunque

preziosa per altri motivi: infatti non soltanto integra sensibilmente il repertorio onomastico della città rutula (con almeno una decina di gentilizi)⁷⁴, ma ci rivela, tramite chiare scelte linguistiche, la frequentazione dell'area sacra da parte di grecofoni (tra cui forse anche maestranze artigianali attive in loco), nonché di Cartaginesi, questi ultimi documentati da due graffiti punici su coperchi d'impasto che restituiscono il nome di un *Magon*⁷⁵. Il quadro delle presenze allotrie, testimonianza significativa dell'apertura "mediterranea" di Ardea con il suo importante approdo marittimo sin dall'età tardo-arcaica, è ulteriormente arricchito sul piano epigrafico grazie al recente rinvenimento di una *defixio* etrusca dall'area del tempio di Colle del Noce, che si colloca, forse non casualmente, in anni vicini a quelli della deduzione della *colonia* nel 442 a.C.⁷⁶.

All'iscrizione suddipinta dal santuario extra-urbano della Banditella e del suo caratteristico formulario abbiamo già in precedenza accennato⁷⁷. Vorrei chiudere la parentesi ardeate, richiamando un'altra iscrizione vascolare di un certo interesse per il nostro discorso, pur provenendo da un contesto funerario. Alludo ad uno dei due vasi iscritti che facevano parte del corredo di una tomba a fossa bisoma della necropoli di Casalazzara (immediatamente all'esterno del secondo aggere della città)⁷⁸, un piattello a vernice rossa con iscrizione *neuen: deivo(m)* graffita, in direzione sinistrorsa,

68 Cfr. ACCONCIA 2005, cui si aggiungano CECCARELLI & DI MENTO 2005, p. 203 nrr. 37–38 (graffiti su coppe a vernice nera).

69 Cfr. ACCONCIA 2005, p. 358–363. Sulle relazioni culturali tra *Iuno* e *Hercules* cfr. anche, di recente, PASQUALINI 2013, p. 510–523 (in part. per il rapporto con *Lucina*, p. 513); per l'associazione delle due divinità a *Capua* (e a *Tusculum?*) vd. *supra* a nt. 25.

70 CIL, I², 2889 = EDR074063.

71 In questo senso si sono espressi GUARDUCCI 1945–1946, p. 174–175; COLONNA 1984, p. 409 [= ID. 2005, p. 956].

72 Cfr., di recente, ad es. TORELLI 2012, p. 170–171; ID. 2018, p. 502 e 506.

73 PLIN., *nat.*, 35, 115; cfr., di recente, SOLIN 2007, p. 199–201 nr. 1.

74 Cfr. ACCONCIA 2005, p. 355–358.

75 ACCONCIA 2005, p. 350–351, nrr. 126–127 (schede di M. G. AMADASI); cfr. *ibidem*, p. 364–365. Sulla coeva circolazione di anfore puniche non solo ad Ardea, ma anche in altri contesti della costa laziale (*Lavinium*, *Antium*) cfr. JAIA 2017, p. 212.

76 REE 2003, 55 (F. DI MARIO & G. COLONNA) = ET², II, La 4.1: *veluθraś / mlay*; cfr. MASSARELLI 2016, p. 530–531.

77 Vd. *supra* nel testo; sull'area sacra cfr. anche CECCARELLI & MARRONI 2011, p. 40–42 (con dubbi sull'identificazione del santuario con l'*Aphrodisium* di Ardea; sul punto vd. però anche TORELLI 2011, p. 232; MASSA-PAIRAULT 2013–2014, p. 110–111).

78 PASQUI 1900, p. 59 (tomba q); sulla tomba e sul suo corredo cfr. anche BOURDIN 2005, p. 595–596 (nt. 49).

sulla superficie interna del vaso (Fig. 9)⁷⁹; il testo, a lungo considerato falisco piuttosto che latino (come anche l'altro graffito vascolare dalla medesima tomba)⁸⁰, è da intendere come genitivo plurale e sancisce la consacrazione dell'oggetto ad un gruppo di divinità che ne divengono così i proprietari. Alla tradizionale ipotesi di un riferimento ai *novem divi* o *Di Novensides* (di origine sabina secondo Varrone), che poggia sull'interpretazione di *neuen* come forma arcaica o dialettale del cardinale *novem* (con mancato passaggio da *eu* > *ou*), se ne è aggiunta di recente una diversa: riconducendo il termine alla radice verbale **sneh-* (intrecciare (fili), filare; cfr. lat. *neo*), che sarebbe alla base anche del teonimo *Neuna* (anch'esso caratterizzato dal vocalismo *eu*), attestato epigraficamente, in un vicino ambito geografico e cronologico, nel santuario di Tor Tignosa (lungo l'asse viario che collegava Lavinium ai Colli Albani)⁸¹, si è pensato in alternativa a "dei della filatura", cioè divinità filatrici del destino e quindi dei morti, connotazione che potrebbe confacersi, sul piano religioso, alla natura funeraria del contesto⁸².

I dati sin qui richiamati nella nostra rassegna, sia pur in forma non sistematica e forse con esemplificazioni non sempre esaustive, rendono comunque, a mio giudizio, conto dell'importanza che può assumere, da più punti di vista, questa "epigrafia minore" nell'ambito della vita santuariare. Tale categoria di fonti documentarie,

in costante crescita grazie all'edizione o alla scoperta di nuovi contesti⁸³, costituisce, per certi aspetti, un'evoluzione di una prassi epigrafica chiaramente riconoscibile a Roma e nel Lazio in età arcaica, almeno dal pieno VI sec. a.C., con possibili analogie riscontrabili, per contenuti e formulario, nella parallela cultura epigrafica del mondo etrusco tra età arcaica ed ellenismo.

Le iscrizioni vascolari, e più in generale quelle su *instrumentum*, dai contesti santuariari della regione sono da assegnare, come abbiamo visto, a momenti diversi della vita degli oggetti stessi, ma allo stesso tempo rappresentano una tangibile espressione di forme, talora anche estemporanee, di devozione religiosa, elemento che sottende alla loro comune destinazione votiva. Il corredo epigrafico che accompagna alcune specifiche produzioni vascolari romano-laziali d'età medio-repubblicana, come i *pocola deorum* o le coppe a vernice nera con *H* suddipinta sul fondo, sembra poi connotare una specifica valenza rituale di tali oggetti, che forse ne giustifica, almeno in parte, la presenza anche al di fuori dei confini della regione.

Sarebbe peraltro interessante, in questo contesto, verificare per iscrizioni realizzate dopo la cottura, l'eventuale uso, in ambito santuariare, di frammenti vascolari appositamente ritagliati come supporto scrittorio per dediche, in analogia a quanto di recente prospettato per la documentazione etrusca da Adriano Maggiani,

79 *CIL*, I², 455 cfr. pp. 714 = 722, 891 = X², 2 = VETTER 364 b = BAKKUM 2009, p. 587, nr. 484+ (piattello a vernice rossa con iscrizione graffita, Museo Nazionale Etrusco di Villa Giulia, inv. 9569).

80 Sotto il piede dell'altro vaso (coppa vernice rossa) compare invece il nome *Titoio(s)* (VETTER 364 a = BAKKUM 2009, p. 586–587, nr. 483+; cfr. anche COLONNA 1980, p. 57 [= ID. 2005, p. 1652]; SOLIN 1999, p. 386 nr. 4), forma (come sembra, di nominativo singolare, se non si deve pensare ad un genitivo in *-oio*) che può essere confrontata con il graffito vascolare [---?]. *Suetoio(s)* da *Ariminum*, per il quale vd. FRANCHI DE BELLIS 1995, p. 377 nr. 19. *Status quaestionis* sull'attribuzione linguistica dei due documenti ardeati in BOURDIN 2005, p. 595–596 e BAKKUM 2009, p. 586–588.

81 *CIL*, I², 2845–2846 = EDR106449 e 106451 (inizi del III sec. a.C.), rispettivamente *Neuna* e *Neuna Fata*.

La forma è in genere considerata come arcaismo per *Nona* (inteso come numerale sostantivato), il nome di una delle Parche / *Tria Fata* (secondo una consolidata tradizione antiquaria): *status quaestionis* in SARULLO 2014, p. 160.

82 Cfr. LIPP 2016, p. 429, 434–435, 437, 441 (nome atematico **sne-uen* attestato nella forma *neuen: deivo*).

83 Tra i materiali sostanzialmente ancora inediti, oltre ai graffiti vascolari dal santuario ardeate presso l'approdo del Fosso dell'Incastro (vd. *supra* a nt. 67), segnaliamo ad es. il rinvenimento di frammenti ceramici iscritti da contesti votivi scoperti in loc. Santa Palomba, ai confini tra *Aricia* e *Ardea* (cenno in CEREGRINO *et al.* 2016, p. 205–206) e la menzione di una ciotola a vernice nera da *Gabii* in cui comparirebbe il termine *bonum* in MORANDI 1996, p. 218 nt. 17.

sia pur in relazione ad un numero estremamente ridotto di casi accertati⁸⁴.

Dalla semplice menzione dell'offerente, che può anche assumere la formula dell'iscrizione di possesso, o della divinità destinataria si giunge, sia pur sporadicamente come abbiamo visto, a testi più complessi, che riecheggiano da vicino vere e proprie iscrizioni di dedica o anche elementi costitutivi di preghiere, che trovano confronto nella stessa tradizione letteraria.

Simili documenti, pur nella loro sinteticità, oltre a rivelarci talora la presenza di visitatori e/o residenti di origine straniera, costituiscono inoltre una preziosa cartina di tornasole per sondare la composizione sociale dei fedeli in visita nei luoghi di culto e per cercare di interpretare modalità e finalità delle loro offerte, in rapporto alla tipologia stessa dei manufatti dedicati e al momento in cui si decide di far ricorso al messaggio epigrafico per la dedica.

Nel complesso, si tratta di una documentazione ampia che interessa gran parte dei luoghi di culti della regione soprattutto nel corso del III sec. a.C., in evidente stretta relazione a forme di religiosità proprie di quell'epoca. Se poi si tiene conto dell'incidenza certamente minore di questa categoria di testi nell'epigrafia del sacro dei secoli successivi⁸⁵, non sarà forse troppo azzardato riconoscerci uno dei tratti peculiari dell' "epigraphic habit" di Roma e del Lazio in età medio-repubblicana. L'impressione di trovarsi di fronte ad un tratto "identitario" della cultura epigrafica romano-laziale di quel periodo potrebbe poi trovare, in qualche misura, una conferma, se allarghiamo lo sguardo ad

altre realtà geografiche della penisola: non è forse senza significato il parallelo affermarsi di analoghe tipologie documentarie e, eventualmente, di contestuali forme culturali estranee alle culture epicorie in diverse contesti dell'Italia centrale e settentrionale, investite, sia pur con modalità e tempistiche differenziate dal fenomeno della colonizzazione romana. Se letto in questa prospettiva più ampia, il contributo di queste "piccole iscrizioni" in rapporto allo stesso processo di "formazione" dell'Italia romana assume forse un qualche rilievo e appare fertile di interessanti percorsi di ricerca ancora da percorrere.

David Nonnis

Sapienza Università di Roma

<david.nonnis@uniroma1.it>

Bibliografia

ACCONCIA 2005

ACCONCIA (V.) – « Le iscrizioni », in: F. DI MARIO (ed.) – *Ardea. Il deposito votivo di Casarinaccio*, Roma, 2005, p. 341–366.

ALVAR 1985

ALVAR (J.) – « Matériaux pour l'étude de la formule *sive deus sive dea* », *Numen*, 32, 1985, p. 236–273.

AMBROSINI 2012

AMBROSINI (L.) – « Le olpette in ceramica acroma depurata nei contesti votivi: il caso del santuario di Portonaccio a Veio », *MEFRA*, 124/2, 2012, p. 345–376.

84 Cfr. MAGGIANI 2015. Un possibile, interessante, confronto dall'Urbe è rappresentato da un frammento di piattello di Genucilia dall'area sacra sud-ovest del Palatino con iscrizione in greco (nome e qualifica professionale dell'offerente) certamente tracciata dopo la rottura del vaso: cenno in COLETTI & PENSABENE 2017, p. 585 (con fig. 11, n. 2 a p. 586); il documento sarà oggetto di un prossimo contributo a curato dal Dott. Fulvio Coletti e dallo scrivente.

85 Per quanto concerne il successivo orizzonte cronologico tardo-repubblicano, ricordiamo, ad es., il frammento di vaso (parete?) con iscrizione di dedica (incisa *ante cocturam*), dal deposito votivo di Pantanacci presso *Lanuvium* (ATTENNI & GHINI 2016, p. 260 con fig. 23 = EDR144875: [*Cornif*]cia L. l. / [---?] d(onum) d(at) l(ibens) m(erito), orientativamente databile tra II e I sec. a.C.).

AMBROSINI 2012–2013

AMBROSINI (L.) – « Le divinità dei *pocola deorum*: un nuovo *pocolom* di *Volutas* del *Volcani Group* », *RPAA*, 85, 2012–2013, p. 337–363.

AMBROSINI 2016

AMBROSINI (L.) – *Norchia II (Le necropoli rupestri dell'Etruria meridionale, 3)*, Roma, 2016.

ANDRÉN 1961

ANDRÉN (A.) – « Scavi e scoperte sull'Acropoli di Ardea », *ORom*, 3, 1961, p. 1–68.

ANTONINI 2016

ANTONINI (R.) – « Aquinum: nuovo frustolo in Sannita. Co(n)testo e tematiche di contorno », in: A. NICOSIA (ed.) – *Quaderni Coldragonesi* 7, Colfelice – Roccasecca (FR), 2016, p. 11–47.

ARENA 2016

ARENA (P. A.) – « Il santuario alla foce del Fosso dell'Incastro (Ardea): i nuovi dati stratigrafici », in: M. TORELLI (ed.) – *L'archeologia del sacro e l'archeologia del culto. Sabratha, Ebla, Ardea, Lanuvio (Roma, 8–11 ottobre 2013) – Ardea*, Roma, 2016, p. 81–114.

ATTENNI & GHINI 2016

ATTENNI (L.), GHINI (G.) – « La stipe votiva in località Pantanacci (Lanuvio – Genzano di Roma, Roma) », in: F. ZEVI (ed.) – *L'archeologia del sacro e l'archeologia del culto. Sabratha, Ebla, Ardea, Lanuvio (Roma, 8–11 ottobre 2013) – Lanuvio*, Roma, 2016, p. 237–274.

ATTENNI & MARAS 2004

ATTENNI (L.), MARAS (D. F.) – « Materiali arcaici dalla collezione Dionigi di Lanuvio ed il più antico alfabetario latino », *SE*, 70, 2004, p. 61–78.

BAKKUM 2009

BAKKUM (G. C. L. M.) – *The Latin Dialect of Ager Faliscus: 150 Years of Scholarship*, Amsterdam, 2009.

BASAS FAURE 1982

BASAS FAURE (C.) – « Hallazgos epigráficos », in: *El santuario de Juno en Gabii. Excavaciones 1956–1969*, Roma, 1982, p. 221–230.

BINI *et al.* 1995

BINI (M. P.), CARAMELLA (G.), BUCCIOLI (S.) – *I bronzi etruschi e romani (Materiali del Museo Archeologico Nazionale di Tarquinia, 13)*, Roma, 1995.

BOURDIN 2005

BOURDIN (S.) – « Ardée et les Rutules. Réflexions sur l'émergence et le maintien des identités ethniques des

populations du Latium préromain », *MEFRA*, 117/2, 2005, p. 585–631.

CASTAGNOLI 1980

CASTAGNOLI (F.) – « Santuari e culti nel Lazio arcaico », in: *Archeologia Laziale*, 3, Roma, 1980, p. 164–167.

CECCARELLI & DI MENTO 2005

L. CECCARELLI, M. DI MENTO – « La ceramica a vernice nera », in: F. DI MARIO (ed.) – *Ardea. Il deposito votivo di Casarinaccio*, Roma, 2005, p. 195–247.

CECCARELLI & MARRONI 2011

CECCARELLI (L.), MARRONI (E.) – *Repertorio dei santuari del Lazio (Archaeologica, 164)*, Roma, 2011.

CERECHINO *et al.* 2016

CERECHINO (R.), GHELLI (A.), LUGLIO (G.) – « Santa Palomba. Testimonianze di antichi luoghi di culto », in: A. RUSSO TAGLIENTE, F. GURNERI (ed.) – *Santuari e contatti culturali (Atti Convegno Internazionale, Civitavecchia-Roma 2014)*, Roma, 2016, p. 201–208.

CIFARELLI 2014

CIFARELLI (F. M.) – « The Bath-Sanctuary Complex of Colle Noce in the Territory of Signia: the Republican Phase », *Atlante Tematico di Topografia Antica*, 24, 2014, p. 215–224.

CIFARELLI 2017

CIFARELLI (F. M.) – « Sulle tracce della Signia medio repubblicana: problemi storici e archeologici », in: L. M. CALIÒ, J. DE COURTILS (ed.) – *L'architettura greca in Occidente nel III secolo a.C. Atti del Convegno di Studi. Pompei-Napoli 20–22 maggio 2015*, Roma, 2017, p. 285–300.

CIFARELLI *et al.* 2002–2003

CIFARELLI (F. M.), AMBROSINI (L.), NONNIS (D.) – « Nuovi dati su Segni mediorepubblicana. A proposito di un nuovo *pocolom* dall'acropoli », *RPAA*, 75, 2002–2003, p. 245–325.

COLETTI & PENSABENE 2017

COLETTI (F.), PENSABENE (P.), « Le forme rituali dell'area sacra sud-ovest del Palatino », *Scienze dell'Antichità*, 23.3, 2017, p. 573–591.

COLONNA 1980

COLONNA (G.) – « L'aspetto epigrafico del *Lapis Satricanus* », in: Id. – *Italia ante romanum imperium. Scritti di antichità etrusche, italiche e romane (1958–1998)*, III, Pisa/Roma, 2005, p. 1633–1665 (= *Lapis Satricanus*, 's Gravenhage, 1980, p. 41–69).

COLONNA 1984

COLONNA (G.) – « I templi del Lazio fino al V secolo a.C. compreso », in: ID. – *Italia ante romanum imperium. Scritti di antichità etrusche, italiche e romane (1958–1998)*, II,1, Pisa/Roma, 2005, p. 941–960 (= *Archeologia Laziale*, 6, Roma, 1984, p. 396–411).

COLONNA 1991

COLONNA (G.) – « Acqua Acetosa Laurentina, l'ager Romanus antiquus e i santuari del I miglio », in: ID. – *Italia ante romanum imperium. Scritti di antichità etrusche, italiche e romane (1958–1998)*, II,1, Pisa/Roma, 2005, p. 693–716 (= *Scienze dell'Antichità*, 5, 1991, p. 209–232).

COLONNA 1995

COLONNA (G.) – « Gli scavi del 1852 ad Ardea e l'identificazione dell'*Aphrodisium* », *ArchClass*, 47, 1995, p. 1–67.

COLONNA 1996

COLONNA (G.) – « L'Apollo di Pyrgi », in: ID. – *Italia ante romanum imperium. Scritti di antichità etrusche, italiche e romane (1958–1998)*, IV, Pisa/Roma, 2005, p. 2337–2355 (= *Magna Grecia, Etruschi, Fenici (Atti del XXXIII Convegno di Studi sulla Magna Grecia, Taranto, 8–13 ottobre 1993)*, Napoli, 1994 [1996], p. 345–375).

COLONNA 2004

COLONNA (G.) – « I Greci di Caere », in: ID. – *Italia ante romanum imperium. Scritti di antichità etrusche, italiche e romane (1999–2013)*, VI, Pisa/Roma, 2016, p. 967–985 (= *Annali Museo Faina*, 11, 2004, p. 69–94).

COLONNA 2007

COLONNA (G.) – « Le iscrizioni di Satricum », in: M. GNADE (ed.) – *Satricum. Trenta anni di scavi olandesi*, Amsterdam, 2007, p. 98–99 e 194–197 (nrr. 632–641).

COLONNA 2016

COLONNA (G.) – « Iscrizioni latine arcaiche dalle *Curiae Veteres* », *Scienze dell'Antichità*, 22/1, 2016, p. 93–109.

DE CAZANOVE 2012

DE CAZANOVE (O.) – « L'offrande céramique dans les lieux de culte », *Perspective*, 2012, 2, p. 291–296.

DE CAZANOVE 2016

DE CAZANOVE (O.) – « Offerte della e dall'Italia centrale. Teste e uteri di terracotta come spie delle dinamiche di diffusione », in: M. ABERSON, M. C. BIELLA, M. DI FAZIO, M. WULLSCHLEGER

(ed.) – *L'Italia centrale e la creazione di una koiné culturale? I percorsi della 'romanizzazione'. E pluribus unum? L'Italie, de la diversité préromaine à l'unité augustéenne*, vol. II, Bern, 2016, p. 273–289.

DE GRUMMOND 2004

DE GRUMMOND (N. T.) – « For the Mother and for the Daughter: Some Thoughts on Dedications from Etruria and Praeneste », in: A. P. CHAPIN (ed.) – *XAPIΣ. Essays in honor of Sara A. Immerwahr (Hesperia, Suppl.33)*, Athens, 2004, p. 351–370.

DE' SPAGNOLIS 2012

DE' SPAGNOLIS (M.) – « Un nuovo deposito votivo dal territorio di Ardea. Le circostanze del rinvenimento » in: E. MARRONI (ed.) – *Sacra Nominis Latini. I santuari del Lazio arcaico e repubblicano (Atti Conv. Int., Roma, 19–21 febbraio 2009)*, Napoli, 2012, p. 501–508.

DI GIUSEPPE 2016

DI GIUSEPPE (H.) – « La ceramica a vernice nera e l'economia del tempio », in: A. RUSSO TAGLIENTE, F. GURNERI (ed.) – *Santuari e contatti culturali (Atti Convegno Internazionale, Civitavecchia-Roma 2014)*, Roma, 2016, p. 143–156.

DI MARIO 2005

DI MARIO (F.) (ed.) – *Il deposito votivo di Casarinaccio*, Roma, 2005.

DI MARIO 2007

DI MARIO (F.) – *Ardea. La terra dei Rutuli tra mito e archeologia: alle radici della romanità. Nuovi dati dai recenti scavi archeologici*, Nepi, 2007.

DRAGO 2012

DRAGO (L.) – art. « Velletri », in: *BTCGI*, 21, Pisa/Roma/Napoli, 2012, p. 719–799.

ELVIRA BARBA 1982

ELVIRA BARBA (A.) – « *Lucernas* », in: *El santuario de Juno en Gabii. Excavaciones 1956–1969*, Roma, 1982, p. 505–524.

FENELLI 1984

FENELLI (M.) – « Lavinium », in: *Archeologia Laziale*, 6, Roma, 1984, p. 325–344.

FENELLI 2017

FENELLI (M.) – « Minerva e ...dintorni », in: G. GALANTE (ed.) – *Giornata di Studio per il decimo anniversario dell'istituzione del Museo civico archeologico "Lavinium". "Ferdinando Castagnoli: dalla ricerca archeologica nel Lazio arcaico alla valorizzazione del territorio"*, Roma, 2017, p. 27–43.

FERRANDES 2017

FERRANDES (A.F.), « Gli artigiani e Roma tra alta e media età repubblicana », *Scienze dell'Antichità*, 23.2, 2017, p. 21–53.

FRANCHI DE BELLIS 1995

FRANCHI DE BELLIS (A.) – « I pocola riminesi », in: A. CALBI, G. SUSINI (ed.) – *Pro populo Arimense*, Faenza, 1995, p. 367–391.

GATTI & DEMMA 2012

GATTI (S.), DEMMA (F.) – « Praeneste: un luogo di culto suburbano in loc. Colombella », in: E. MARRONI (ed.) – *Sacra Nominis Latini. I santuari del Lazio arcaico e repubblicano (Atti Conv. Int., Roma, 19–21 febbraio 2009)*, Napoli, 2012, p. 341–369.

GIANFROTTA 1981

GIANFROTTA (P.A.) – « D 110. Piede e fondo di coppa », in: *Enea nel Lazio. Archeologia e mito* (catalogo mostra), Roma, 1981, p. 206.

GLISONI *et al.* 2017

GLISONI (S.), HASSELIN-ROUS (I.), ROGER (D.) – « Gabies. Campagnes 2014 et 2016 du Musée du Louvre et de la Surintendance de Rome », *Chronique des activités archéologiques de l'École française de Rome* [En ligne], Italie centrale, mis en ligne le 07 février 2017 (URL: <http://cefr.revues.org/1644>).

GNADE 2016

GNADE (M.) – « Il santuario di Satricum. Connessioni mediterranee riflesse nei suoi depositi votivi », in: A. RUSSO TAGLIENTE, F. GURNERI (ed.) – *Santuari e contatti culturali (Atti Convegno Internazionale, Civitavecchia-Roma 2014)*, Roma, 2016, p. 73–80.

GRANINO CECERE 2005

GRANINO CECERE (M. G.) – *Supplementa Italica Imagines. Latium vetus I (CIL, XIV; Eph. Epigr., VII e IX). Latium vetus praeter Ostiam*, Roma, 2005.

GRANINO CECERE 2007

GRANINO CECERE (M. G.) – « Tuscolana sacra e sacerdotes Tusculani », in: F. ARIETTI, A. PASQUALINI (ed.) – *Tusculum. Storia Archeologia Cultura e Arte di Tuscolo e del Tuscolano. Atti del primo incontro di studi (2000)*, Roma, 2007, p. 243–260.

GRANINO CECERE 2014

GRANINO CECERE (M. G.) – « La presenza senatoria nei santuari del Latium attraverso le testimonianze epigrafiche », in: M. L. CALDELLI, G. L. GREGORI (ed.) – *Epigrafia e ordine senatorio, 30 anni dopo (Tituli, 10)*, Roma, 2014, p. 233–252.

GUARDUCCI 1945–1946

GUARDUCCI (M.) – « Veleda », *RPAA*, 21, 1945–1946, p. 163–176.

GUITTARD 2002

GUITTARD (C.) – « *Sive Deus sive Dea: Les Romains pouvaient ignorer la nature de leurs divinités?* », *REL*, 80, 2002, p. 25–54.

GUITTARD 2007

GUITTARD (C.) – *Carmen et prophétie à Rome*, Turnhout, 2007.

HARTMANN 2005

HARTMANN (M.) – *Die frühlateinischen Inschriften und ihre Datierung. Eine linguistisch-archäologisch-paläographische Untersuchung*, Bremen, 2005.

JAIA 2017

JAIA (A. M.) – « Appunti per una storia economica della costa laziale », *Scienze dell'Antichità*, 23/1, 2017, p. 209–221.

JAIA & NONNIS 2012

JAIA (A. M.), NONNIS (D.) – « Il santuario di Sol Indiges », in: E. MARRONI (ed.) – *Sacra Nominis Latini. I santuari del Lazio arcaico e repubblicano (Atti Conv. Int., Roma, 19–21 febbraio 2009)*, Napoli, 2012, p. 599–615.

LIPP 2016

LIPP (R.) – « *Neuna Fata*. La filatrice del destino caduta in oblio », in: A. ANCILLOTTI, A. CALDERINI, R. MASSARELLI (ed.) – *Forme e strutture della religione nell'Italia mediana antica. III Convegno Internazionale IRDAU (Perugia – Gubbio, 21–25 settembre 2011)*, Roma, 2016, p. 429–444.

MAGGIANI 2002

MAGGIANI (A.) – « La libbra etrusca. Sistemi ponderali e monetazione », *SE*, 65–68, 2002, p. 163–199.

MAGGIANI 2015

MAGGIANI (A.) – « *Ostraka* iscritti dall'Etruria », *SE*, 78, 2015 [2016], p. 145–155.

MAGGIANI 2017

MAGGIANI (A.) – « Il sacro in Etruria: dentro e fuori la città », in: E. GOVI (ed.) – *La città etrusca e il sacro. Santuari e istituzioni politiche (Atti del Convegno, Bologna, 21–23 gennaio 2016)*, Bologna, 2017, p. 75–96.

MANACORDA 2007

MANACORDA (D.) – « Fonti archeologiche e fonti scritte: vent'anni dopo *Le vin de l'Italie romaine* di André Tchernia », *Dimensioni e problemi della ricerca storica*, 2, 2007, p. 85–100.

MANACORDA & QUARATESI 2010

MANACORDA (D.), QUARATESI (C.) – « Tre graffiti, un nome: Calvio », in: G. BARATTI, F. FABIANI (ed.) – *Materiali per Populonia*, 9, Pisa, 2010, p. 109–122.

MARAS 2009

MARAS (D. F.) – *Il dono votivo. Gli dei e il sacro nelle iscrizioni etrusche di culto*, Pisa/Roma, 2009.

MASSA-PAIRAULT 2013–2014

MASSA-PAIRAULT (F.-H.) – « Turnus: de Virgile à *Castrum Inui* », *Ostraka*, 22–23, 2013–2014, p. 93–117.

MASSARELLI 2016

MASSARELLI (R.) – « Le *defixiones* nel mondo etrusco », in: A. ANCILLOTTI, A. CALDERINI, R. MASSARELLI (ed.) – *Forme e strutture della religione nell'Italia mediana antica. III Convegno Internazionale IRDAU (Perugia – Gubbio, 21–25 settembre 2011)*, Roma, 2016, p. 517–532.

MELIS & QUILICI GIGLI 1982

MELIS (F.), QUILICI GIGLI (S.) – « Luoghi di culto nel territorio di Ardea », *ArchClass*, 34, 1982, p. 1–37.

MELIS & QUILICI GIGLI 1983

MELIS (F.), QUILICI GIGLI (S.) – « Votivi e luoghi di culto nella campagna di Velletri », *ArchClass*, 35, 1983, p. 1–44.

MESSINEO & PELLEGRINO 1984

MESSINEO (G.), PELLEGRINO (A.), « Ellenismo in Abruzzo: la stipe di Basciano » in: N. BONACASA, A. DI VITA (ed.) – *Alessandria e il mondo ellenistico-romano. Studi in onore di Achille Adriani*, III, Roma, 1984, p. 695–710.

MOLLE 2017

MOLLE (C.) – « Ricerche epigrafiche nel *Latium adiectum* », in: H. SOLIN (ed.) – *Le epigrafi della Valle di Comino. Atti del tredicesimo convegno epigrafico Cominese. Atina – Palazzo Ducale 28 maggio 2016*, San Donato Val Di Comino, 2017, p. 115–148.

MORANDI 1996

MORANDI (A.) – « Note sul alcuni formulari epigrafici etrusco-italici », in: *Studi di Antichità in memoria di Sandro Stucchi (Studi Miscellanei, 29)*, II, Roma, 1996, p. 215–223.

MOREL 1988

MOREL (J.-P.) – « Artisanat et colonisation dans l'Italie romaine aux IV^e et III^e siècles av. J.-C. », *Dialoghi di Archeologia*, 3^a ser., 6/2, 1988, p. 49–63.

MOREL 2105

MOREL (J.-P.) – « Les céramiques à vernis noir entre Étrurie et Corse », in: *La Corsica e Populonia. Atti del XXVIII Convegno di Studi Etruschi ed Italici (ottobre 2011)*, Roma, 2015, p. 157–175.

MORPURGO 1903

MORPURGO (L.) – « Nemus Aricinum », *Monumenti Antichi dei Lincei*, 13, 1903, c. 297–368.

MORSELLI & TORTORICI 1982

MORSELLI (C.), TORTORICI (C.) – *Ardea (Forma Italiae, reg. I, XVI)*, Firenze, 1982.

NONNIS 2016

NONNIS (D.) – « Appunti sugli *ex-voto* fittili con iscrizione dall'Italia repubblicana. A proposito di una dedica medio-repubblicana da *Cales* », in: V. GASPARINI (ed.) – *Vestigia. Miscellanea di studi storico-religiosi in onore di Filippo Coarelli nel suo 80° anniversario*, Stuttgart, 2016, p. 349–366.

NONNIS & SISANI 2012

NONNIS (D.), SISANI (S.) – « Manufatti iscritti e vita dei santuari: l'Italia centrale tra media e tarda Repubblica » in: G. BARATTA, M. S. MARENGO (ed.) – *Instrumenta Inscripta III. Manufatti iscritti e vita dei santuari in età romana*, Macerata, 2012, p. 41–91.

OLCESE & COLETTI 2016

OLCESE (G.), COLETTI (C.) – *Ceramiche da contesti repubblicani del territorio di Ostia (Immensa Aequora, 4)*, Roma, 2016.

ORTALLI 2010

ORTALLI (J.) – « Coloni e riti di fondazione: *pocola deorum*, cani e monete nella prima Rimini », *StudRomagn*, 61, 2010, p. 555–585.

PACETTI 2011

PACETTI (M. S.) (ed.) – *Corpus Speculorum Etruscorum. Italia 6. Roma – Museo Nazionale Etrusco di Villa Giulia Antiquarium: la collezione del museo Kircheriano*, Roma, 2011.

PALOMBI 2010

PALOMBI (D.) – « Alla frontiera meridionale del *Latium vetus*. Insediamento e identità », in: ID. (ed.) – *Il tempio arcaico di Caprifico di Torrecchia (Cisterna di Latina). I materiali e il contesto*, Roma, 2010, p. 173–225.

PANCIERA 1989–1990

PANCIERA (S.) – « Le iscrizioni votive latine », in: ID. – *Epigrafi, epigrafia, epigrafisti. Scritti vari e inediti (1956–2005) con note complementari e indici*, I, Roma, 2006, p. 21–30 (= *Scienze dell'Antichità*, 3–4, 1989–1990, p. 905–914).

PASQUALINI 1996

PASQUALINI (A.) – « I miti albanici e l'origine delle *feriae Latinae* », in: EAD. – *Latium vetus et adiectum. Ricerche di storia religione antiquaria (Themata, 13)*, Tivoli, 2013, p. 75–115 (= EAD. (a cura di), *Alba Longa. Mito, storia, archeologia*, Roma 1996, p. 217–253).

PASQUALINI 2013

PASQUALINI (A.) – « Giunone Sospita ed Ercole a Lanuvio », in: EAD. – *Latium vetus et adiectum. Ricerche di storia religione antiquaria (Themata, 13)*, Tivoli, 2013, p. 495–521.

PASQUI 1900

PASQUI (A.) – « Ardea (Comune di Genzano), Scavi della necropoli ardeatina », *NSA*, 1900, p. 53–69.

PIETILÄ-CASTRÉN 2012

PIETILÄ-CASTRÉN (L.) – *Excavation at Ficana, IV. The Republican and Imperial Periods. The excavation of zona 6B*, Roma, 2012.

POCETTI 2009

POCETTI (P.) – « Paradigmi formulari votivi nelle tradizioni epicoriche dell'Italia antica », in: BODEL (J.), KAJAVA (M.) (ed.) – *Dediche sacre nel mondo greco-romano. Diffusione, funzioni, tipologie (Atti Colloquio, Roma 19–20 aprile 2006)*, Roma, 2009, p. 43–93.

ROSSI 2102

ROSSI (C.) – « Un nuovo deposito votivo dal territorio di Ardea », in: E. MARRONI (ed.) – *Sacra Nominis Latini. I santuari del Lazio arcaico e repubblicano (Atti Conv. Int., Roma, 19–21 febbraio 2009)*, Napoli, 2012, p. 509–524.

SARULLO 2014

SARULLO (G.) – « Parca Maurtia e (Parca?) Morta », *Alessandria*, 8, 2014, p. 159–179.

SAVIGNONI & MENGARELLI 1901

SAVIGNONI (L.), MENGARELLI (R.) – « Norba. Relazione sopra gli scavi eseguiti nell'estate del 1901 », *NSA*, 1901, p. 514–559.

SCHEID 2011

SCHEID (J.) – *Quando fare è credere. I riti sacrificali dei Romani*, Roma/Bari, 2011 (orig. francese 2005).

SCHNEGG-KÖHLER 2002

SCHNEGG-KÖHLER (B.) – *Die augusteischen Säkularspiele (Archiv für Religionsgeschichte, 4)*, München/Leipzig, 2002.

SIRONEN 1985

SIRONEN (T.) – « Un graffito in latino arcaico da Fregellae », *Arctos*, 19, 1985, p. 145–153.

SISANI 2014

SISANI (S.) – « Due nuove iscrizioni su *instrumentum* dal distretto plestino », in: M. CHIABÀ (ed.) – *Hoc quoque laboris premium. Scritti in onore di Gino Bandelli*, Trieste, 2014, p. 495–507.

SOLIN 1996

SOLIN (H.) – « Sul concetto di Lazio nell'antichità », in: ID. (ed.) – *Studi storico-epigrafici sul Lazio antico (AIRF XV)*, Roma, 1996, p. 1–22.

SOLIN 1999

SOLIN (H.) – « Epigrafia repubblicana. Bilancio, novità, prospettive », in: *XI Congresso Internazionale di Epigrafia Greca e Latina. Roma, 18–24 settembre 1997. Atti, I*, Roma, 1999, p. 379–404.

SOLIN 2003

SOLIN (H.) – « *Gavidus* », in: *Linguistica e Storia. Scritti in onore di Carlo de Simone*, Pisa, 2003, p. 167–170.

SOLIN 2007

SOLIN (H.) – « Republikanische Versinschriften aus Latium adiectum und Kampanien: Eine Übersicht », in: P. KRUSCHWITZ (ed.) – *Die Metrischen Inschriften der römischen Republik*, Berlin/New York, 2007, p. 199–207.

SOLIN 2009

SOLIN (H.) – « *De Latii notione* », *Vox Latina*, 45, 2009, p. 473–495.

THULIN 1907

THULIN (C.) – « Faliskische Inschriften », *MDAI(R)*, 22, 1907, p. 255–310.

TORELLI 1984

TORELLI (M.) – *Lavinio e Roma. Riti iniziatici e matrimonio tra archeologia e storia*, Roma, 1984.

TORELLI 2009

TORELLI (M.) – « Religione e rituali dal mondo latino a quello etrusco. Un capitolo della protostoria », in: ID. – *La forza della tradizione. Etruria e Roma: continuità e discontinuità agli albori della storia*, Milano, 2011, p. 39–66 (con note a p. 278) (= *Annali Museo Faina*, 16, 2009, p. 119–154).

TORELLI 2011

TORELLI (M.) – « *Inuus, Indiges Sol. Castrum Inui*: il santuario al Fosso dell'Incastro (Ardea) e le sue divinità », *Ostraka*, 20, 2011, p. 191–234.

TORELLI 2012

TORELLI (M.) – « Ardea », in: R. FRIGGERI, M. G. GRANINO CECERE, G. L. GREGORI (ed.) – *Terme di Diocleziano. La collezione epigrafica*, Milano, 2012, p. 170–172.

TORELLI 2018

TORELLI (M.) – « Storia del santuario di *Castrum Inui* e dei suoi culti *Inuus*, *Indiges*, *Aeneas* », in: M.

TORELLI, E. MARRONI (ed.) – *Castrum Inui. Il santuario di Inuus alla foce del Fosso dell'Incastro* (MAL, ser. misc., XXI), Roma, 2018, p. 481–539.

ZAMBELLI 1975

ZAMBELLI (M.) – art. « Lucina », in: E. DE RUGGIERO (ed.) – *Dizionario epigrafico di antichità romane*, IV, fasc. 62, Roma, 1975, p. 1959–1961.



Fig. 1. Nemus Dianae, kyathos a rocchetto in bronzo con dedica a *Diana* (da GRANINO CECERE 2005, p. 143, nr. 149,1).



Fig. 2. Fregellae, frammento di ceramica a venice nera con iscrizione graffita (da SIRONEN 1985, p. 147, fig.2).



Fig. 3. Ardea (deposito votivo in loc. Casarinaccio), coppa a vernice nera con iscrizione graffita *Vipios Malios* (da DI MARIO 2007, tav. IV f.t., b).



Fig. 4. Norba, frammento di coppa a vernice con graffito *P R(---)* (fotografia Stefania Ferrante).



Fig. 5. Gabii (santuario di *Iuno Gabina*), frammento di lucerna con iscrizione graffita *Domo* (da ELVIRA BARBA 1982, lam. LXIX,1).

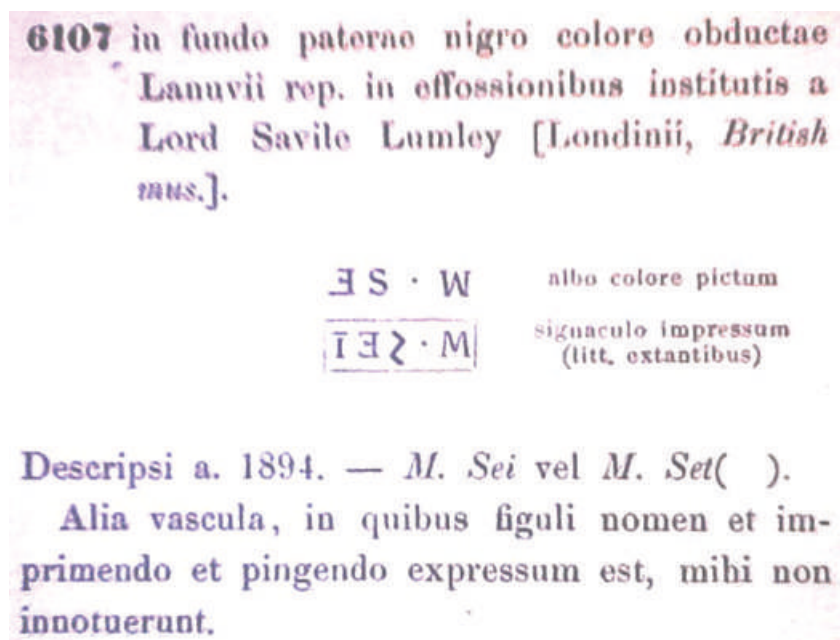


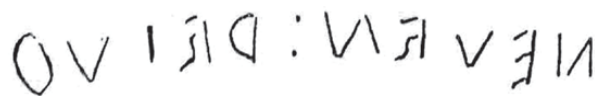
Fig. 6. Lanuvium (colle S. Lorenzo), fondo di coppa a vernice nera con bollo nominale e iscrizione suddipinta (facsimile da *CIL*, XV).



Fig. 7. Fregellae (ambiente di una *domus*), fondo di coppa a vernice nea con bollo *SACH* (fotografia Carlo Molle).



Fig. 8. Satricum (santuario di *Mater Matuta*, deposito votivo ellenistico), frammento di olletta con dedica tracciata a crudo (da COLONNA 2007, p. 197).



neuen : deiuo

Fig. 9. Ardea (necropoli di Casalazzara, tomba q), facsimile dell'iscrizione *neuen: deivo* graffita su piattello a vernice rossa (da THULIN 1907, p. 308, nr. 64).

Addendum

La recentissima edizione di ulteriori impronte (sempre dal santuario di Monte Rinaldo) del punzone discusso supra a p. 103 (e nt. 43) consente ora di rettificarne la lettura (*IOVEI · SACRVM · SPOL*) e di precisare la cronologia dei manufatti ceramici (metà ca. del II sec. a.C.);

per l'interpretazione del marchio, per il quale sono prospettabili anche soluzioni alternative all'eventuale menzione del fabbricante, si rinvia a F. DEMMA, in: E. GIORGI, F. DEMMA, F. BELFIORI, *Il santuario di Monte Rinaldo. La ripresa delle ricerche (2016–2019)*, Bologna, 2020, p. 154, 156–161 (Bollo tipo A).

PAOLO POCCETTI

Le dediche votive osche su elmi

1. Le iscrizioni votive su armi: problemi generali

Nell'ambito delle iscrizioni votive dell'Italia antica, le dediche osche su elmi costituiscono un piccolo nucleo autonomo, meritevole di interesse per varie ragioni tra loro interconnesse: a) per il tipo di supporto; b) per la cronologia; c) per la varietà di formulari; d) per le scelte grafiche; f) per le implicazioni storico-culturali.

Le scritture votive su armi appartengono ad una pratica diffusa nel mondo greco fin da età arcaica. Come è noto, i santuari ellenici, sia della madrepatria sia delle colonie, ci hanno restituito una quantità considerevole di armi di vario genere recanti iscrizioni a carattere votivo, contraddistinte da formulari diversi. Il censimento e l'analisi di questo genere di iscrizioni per l'età arcaica sono stati realizzati nel 1976 da M. L. Lazzarini¹. Tale lavoro, a cui è seguita una rapida sintesi con aggiornamenti nel 1990², resta tuttora una pietra miliare, non solo per la raccolta del materiale allora disponibile, ma soprattutto per la classificazione tipologica delle formule votive greche. Ad oltre quarant'anni di distanza il dossier delle dediche votive su armi si è notevolmente accresciuto, grazie anche all'apporto della documentazione epigrafica delle colonie d'Occidente, che lo

hanno recentemente incrementato anche in senso qualitativo.

Come viene mostrato nello studio di M. L. Lazzarini, le iscrizioni su armi, assai più di altri supporti materiali, si sottraggono a schemi formulari che le rendono inequivocabilmente riconoscibili come votive. Diverse iscrizioni, in realtà, non contengono alcuna formula votiva, ma è solo il contesto di rinvenimento in un luogo di culto, che ne rende presumibile la funzione votiva, sebbene, anche in questo caso, non vi sia assoluta certezza.

Così, per esempio, iscrizioni arcaiche su armi, rinvenute nel santuario di Olimpia, non esplicitano la loro natura di iscrizioni votive, ma riferiscono solo la circostanza che ha occasionato l'offerta votiva, cioè l'esito favorevole di una vittoria militare, i cui le armi offerte costituiscono una parte o un esemplare del bottino. In sostanza le iscrizioni riportano solo il nome dei vincitori e quello dei vinti, come per esempio la scritta apposta su schinieri che ricorda la vittoria degli abitanti di Zancle sui Reggini:

(1) Δανκλαῖοι Πεγίνων³

o quella, apposta su elmi, della stessa città, che aveva cambiato nome in Messana, per la vittoria sugli abitanti di Mylae:

(2) Μεσσηνῖοι Μυλαίων⁴.

1 LAZZARINI 1976.

2 LAZZARINI 1989–1990.

3 LAZZARINI 1976, n. 961.

4 LAZZARINI 1976, n. 963.

La funzione votiva di entrambe le iscrizioni è garantita dal rinvenimento degli oggetti nel santuario panellenico di Olimpia.

Più problematico è il caso di iscrizioni, sempre rinvenute in un contesto santuarioale, le quali contengono solo un nome personale (in caso zero o in caso di possesso), riconoscibile nel proprietario dell'oggetto, il quale, tuttavia, non necessariamente coincide con il ruolo di offerente. Non è escluso, infatti, che il nome appartenga ad un nemico, a cui, a seguito di vittoria, è stata sottratta l'arma come preda militare, offerta dal vincitore come dono votivo, senza alcun intervento epigrafico. In altre parole, il vincitore/offerente non avrebbe aggiunto niente di personale, limitandosi a deporre l'arma nel santuario, così come ne è venuto in possesso. Insomma, l'iscrizione su un'arma potrebbe non avere alcuna relazione con la sua destinazione finale, se ritrovata in un santuario.

Un esempio della difficoltà di distinguere il ruolo semantico di un nome personale, scritto su un'arma rinvenuta in un luogo di culto, ci viene offerto dalle iscrizioni su tre elmi di diversa fabbricazione provenienti dal santuario di Olimpia. Le rispettive iscrizioni sono costituite, infatti, dal solo nome personale in una formula di possesso, rispettivamente due in genitivo e uno in genitivo accompagnato da εἶμι:

(3a) ἡύρο⁵

(3b) Μύρο⁶

(3c) Φέρζαν Γράβωνος / Φέρζαντός εἶμι / ΜΟ⁷.

A questi esemplari può aggiungersi un altro di ignota provenienza, che condivide con (3c) il tipo di elmo 'illirico' per il quale è stato suggerito il rinvenimento in un santuario⁸:

(3d) Παίρονός εἶμι⁹

Se, dunque, questo gruppo di elmi fa parte di spoglie militari, le relative scritte potrebbero aver niente a che vedere con i rispettivi 'attori' delle pratiche votive, riferendosi al possessore originario a cui sono stati strappati in battaglia¹⁰. In altre parole, non è possibile decidere se tali nomi si riferiscano ai vinti o ai vincitori: solo quest'ultimi sono identificabili *eo ipso* con i dedicanti.

D'altro canto, anche la pertinenza onomastica di questi nomi non è decisiva a favore dell'una o dell'altra soluzione, giacché due di essi sembrano estranei all'antroponimia greca (ἡύρος e Φέρζαν), mentre gli altri due, (cioè Μύρος e Παίων), per quanto non frequenti, sono noti nel repertorio ellenico¹¹. Non è affatto escluso, infatti, che soldati 'barbari' ellenizzati potessero fare dediche in un santuario panellenico, come ci viene mostrato dai donativi da parte di Etruschi e di altre popolazioni dell'Italia antica a Olimpia e Delfi¹². Ma anche in Magna Grecia la pratica di dediche in santuari greci è testimoniata fin da epoca arcaica da un elmo villanoviano rinvenuto in un contesto santuarioale a Temesa¹³.

In conclusione, questo gruppo di iscrizioni su elmi apre due scenari possibili riguardo alla pratica votiva che vi è sottesa: a) i nomi si riferiscono ai proprietari degli elmi, i quali avrebbero depositato gli oggetti come ex-voto, marcando la propria identità personale, con una scritta che può essere antecedente o indipendente dall'atto votivo; b) i nomi si riferiscono ai vinti, le cui armature, strappate come bottino di guerra, sarebbero state offerte al santuario dai rispettivi vincitori, senza lasciare alcuna traccia epigrafica né della propria identità personale né dell'atto votivo.

5 SEG, XXIV, 301.

6 AMANDRY 1971, p. 590; EG, III, p. 348; LGPN, IIIa, p. 307.

7 IvO, 695; EG, III, 348; LGPN, IIIa, p. 185.

8 AMANDRY 1971, p. 591.

9 AMANDRY 1971, p. 590; EG III, p. 348.

10 Già M. Guarducci (EG, III, 347–348) aveva ricordato che, «trattandosi di oggetti rinvenuti in un santuario, si potrebbe rimanere in dubbio se quei nomi siano stati

apposti in occasione della loro dedica a Zeus Olimpio o già siano esistiti come epigrafi aventi lo scopo di indicare i rispettivi proprietari».

11 Μύρος si relaziona con gli allomorfi Μύρον e Μυρίς: cfr. HPG, p. 602. Quanto a Παίων cfr. HPG, p. 541 e AMANDRY 1971, pp. 594–595.

12 COLONNA 1993.

13 LA TORRE 2011; GUZZO 2018.

2. Le tipologie di iscrizioni votive su elmi in ambito greco

Le iscrizioni sugli elmi, appena ricordati, che si aggiungono ad altri ritrovati nel santuario di Olimpia¹⁴, costituiscono una categoria alquanto numerosa per quantità e varietà. In effetti tra le iscrizioni su armi, anche di carattere non votivo o di non acclarata funzione, gli elmi occupano una posizione preminente. In generale, le scritte su armi sono poste prevalentemente su armi di difesa e non di offesa, cioè su armature che proteggono il corpo del combattente, come gli schinieri, le corazze, gli elmi e gli scudi, mentre rarissime sono le iscrizioni su armi da offesa come le armi da taglio o da lancio (es. spade e lance). In seno alle armi da difesa gli elmi sono una categoria, fin da epoca arcaica privilegiata per la scrittura rispetto a schinieri, corazze e scudi¹⁵. Questa condizione sembra confermata anche dai rinvenimenti successivi al catalogo delle iscrizioni votive greche di M. L. Lazzarini. Analoga proporzione si ritrova, come vedremo più avanti, anche presso altre culture, in particolare quelle dell'Italia del I millennio a.C., inclusa quella romana, almeno fino alla fine dell'età repubblicana.

Come abbiamo visto per gli esempi di elmi rinvenuti nel santuario di Olimpia, non sempre l'iscrizione esplicita la funzione votiva dell'oggetto, che, in questo caso, emerge dal contesto finale di rinvenimento, né, all'inverso, il contesto di rinvenimento assicura la destinazione votiva di un'arma. In altre parole, in questa categoria di oggetti, non sempre è accertabile una corrispondenza biunivoca ed inequivocabile tra testo dell'epigrafe e contesto archeologico.

In generale, nella definizione della funzione di una scritta, un ruolo particolare hanno le strategie di semiologia grafica, cioè la disposizione della scrittura rispetto al tipo di oggetto e alla superficie utilizzabile per la scrittura. Tale criterio era già stato segnalato da M. Guarducci a proposito delle iscrizioni su elmi da Olimpia, sopra ricordate (3a-d), recanti nomi in caso di possesso. Secondo

l'insigne epigrafista, il fatto che le iscrizioni fossero confinate in uno spazio ristretto e di difficile visibilità (in un caso l'iscrizione si trova nella parte interna dell'elmo)¹⁶ rende più probabile che la destinazione votiva fosse secondaria. In altre parole, l'apposizione della scrittura non avrebbe alcuna relazione con la destinazione finale dei manufatti, indicata dal contesto di rinvenimento.

Siffatta deduzione riposa su un solido argomento di validità generale, cioè che l'offerta votiva, fatta tanto a titolo privato o personale quanto a nome di una comunità, tende spesso ad enfatizzare il ruolo del donante e/o quello del donatario, sforzandosi di conferire alla scritta l'immediata visibilità e la piena leggibilità.

Tale funzione è ancor più esaltata nelle iscrizioni votive su armi, nelle quali spesso il nome del donante (individuo o comunità) coincide con quello del vincitore di una battaglia, così che la messa in risalto del nome del vincitore/donante ha una funzione autocelebrativa da parte di chi effettua la dedica. Tale enfasi sul nome del vincitore/donante appare chiaramente dalle dediche arcaiche di armi rinvenute nei grandi santuari panellenici, dove è sempre presente il nome dei vincitori/dedicanti, mentre solo occasionalmente sono menzionati quello dei vinti e quello della divinità destinataria. Queste dediche arcaiche rappresentano di fatto un'esaltazione dei vincitori di battaglie, i quali si presentano come attori di un evento 'storico', la cui memoria è affidata ad un santuario aperto alla frequentazione di tutti i Greci.

Ciò permette di tracciare una differenza rispetto alle scritture su armi depositate nei grandi santuari panellenici, come Olimpia e Delfi, rispetto a quelle rinvenute nelle colonie della Magna Grecia di cronologia analoga. A differenza delle dediche dei grandi santuari panellenici, infatti, nelle iscrizioni su armi della Magna Grecia il 'focus' sembra piuttosto il nome della divinità destinataria con l'affermazione del carattere sacro dell'oggetto conseguente alla sua consacrazione. Il 'focus'

14 LAZZARINI 1976, n. 959, 960, 962, 963, 964.

15 LAZZARINI 1976, p.163.

16 EG, III, p. 348.

sul nome della divinità beneficiaria è mostrato dall'iscrizione sulla corazza della collezione Thetis, dove viene topicalizzato il nome di Atena rispetto alla definizione dell'oggetto come preda strappata a anonimi nemici, così come sono anonimi i vincitori/dedicanti:

(4) τᾷ Ἀθαναίᾳ σκῦλα ἀπὸ τῶν πολεμίων¹⁷.

La collocazione iniziale del teonimo enfatizza la destinazione votiva dell'oggetto e la divinità beneficiaria al tempo stesso.

La 'topicalizzazione' del teonimo destinatario della dedica si ritrova anche nell'ordine sintattico della scritta su un elmo rinvenuto nel *Persephoneion* di Contrada Mennella a Locri che riporta anche il nome del dedicante:

(5) Περσιφόναι / [ἀνέθε]κέ με Ξενα[ίνετος]¹⁸

Con un ordine sintattico inverso (in questo caso non marcato), invece, un altro elmo proveniente dallo stesso luogo di culto espone il nome del dedicante in posizione iniziale e quello della divinità dedicataria in posizione finale:

(6) Φρασιάδας ἀνέθεκε τᾷ θεῷ¹⁹.

Analoga focalizzazione del nome della divinità, inserita in una formula che sancisce non solo la destinazione finale, ma soprattutto il possesso inalienabile dell'oggetto, mediante l'aggettivo per 'sacro' accompagnato dal genitivo, figura nelle iscrizioni su altri due elmi di due diverse colonie della Magna Grecia, l'uno di Caulonia, datato tra VI e V secolo a.C.:

(7) ἡαρῖα (sic) τῷ Διός²⁰,

l'altro, proveniente dalla stipe votiva di località Scrimbia a Vibo Valentia²¹ che riporta solo la sigla:

(8) ἡ

da sciogliersi ἡαρὸν o ἡαρᾶ senza specifica del teonimo, evidentemente reso implicito dal principale culto del santuario, analogamente alla formula registrata su una coppia di schinieri dalla stessa stipe votiva:

(9) ἡαρ[ά] ἔμι.

Su altri schinieri e su uno scudo dallo stesso contesto, invece, la divinità è indicata mediante il solo attributo in caso dativo, che evoca l'attitudine guerriera:

(10) τῷ (ἐ)πιμάχῳ²².

A ben vedere, il denominatore comune di queste scritte non è tanto di segnalare il nome del dedicante o vincitore di una battaglia, che, anzi, più spesso resta anonimo, quanto piuttosto quello di mettere in evidenza la sacralità dell'oggetto, che ne definisce il possesso inalienabile della divinità a cui è dedicato. Ciò assolve probabilmente anche lo scopo di impedire il riuso o la riappropriazione dell'oggetto stesso, che non di rado sembra venisse fatta sui quantitativi di armi depositate presso santuari²³.

Inoltre, le suddette iscrizioni su armi da santuari della Magna Grecia, delle quali è incontestabile la funzione votiva, pur nella diversità dei formulari, condividono una caratteristica comune relativa alla posizione della scrittura, disposta in maniera tale da essere non solo ben visibile, ma anche immediatamente avvistabile per la grandezza delle lettere. Infatti negli elmi appena citati, la visibilità immediata delle scritte è assicurata dalla sua disposizione sulla superficie esterna, superiore o frontale, della calotta.

La disposizione della scrittura sulle armi e, in particolare, sugli elmi, in relazione alla sua immediata visibilità, è un elemento importante, perché permette di operare una distinzione oggettiva nel panorama delle scritte apposte su

17 SEG, 36, 888; TAGLIAMONTE 2006, p. 273

18 DEL MONACO 2013, n. 74.

19 DEL MONACO 2013, n. 75.

20 AMPOLO 2017, p. 46.

21 SABBIONE 2014, p. 66; CARDOSA 2014, p. 88–90.

22 LA TORRE 2011; CARDOSA 2014, p. 90; SEG, 61, 763.

23 TAGLIAMONTE 2006.

questo tipo di oggetti, soprattutto quando né il testo dell'iscrizione né il contesto di rinvenimento offrono sufficiente chiarezza. Tale distinzione, attinente la semiologia grafica, ha una particolare importanza soprattutto nell'analisi di testi epigrafici su armi appartenenti a lingue diverse dal greco.

3. Le iscrizioni su elmi in ambienti non greci: l'Italia antica

Iscrizioni su armi sono note anche al di fuori dell'ambito ellenico. In particolare sono investite le epigrafie dell'Italia del I millennio a.C., nelle quali gli elmi hanno l'incidenza più elevata in proporzione alle scritte poste su altro genere di armature.

Le armi con iscrizioni in lingue diverse dal greco sono essenzialmente concentrate nell'Italia centro-settentrionale fin da epoca più arcaica (VI-V secolo a.C.). In tale panorama, come vedremo più avanti, le iscrizioni oscche su elmi dall'Italia meridionale costituiscono un'eccezione, confermata sia dalla tipologia testuale sia dalla disposizione della scrittura.

Le iscrizioni su armi attinenti le epigrafie indigene dell'Italia del I millennio a.C. riguardano, infatti, il mondo etrusco, quello celtico, quello sabellico per arrivare fino all'area alpina e transalpina, coinvolgendo anche l'ambito retico e, probabilmente, quello germanico, a cui si relaziona almeno un nome presente in una delle iscrizioni sugli elmi detti Negau A e Negau B. Riguardo a questi ultimi, le non chiare circostanze di rinvenimento e le controversie interpretative delle scritte offuscano il quadro storico e linguistico di riferimento²⁴.

In sintesi, l'attestarsi di scritture su elmi in lingue e tradizioni epigrafiche diverse, dislocate nelle regioni centro-settentrionali dell'Italia, inclusa l'area alpina, documenta la

diffusione di tale pratica (proporzionalmente alla documentazione disponibile per questi ambiti linguistici frammentari) in zone lontane dalla colonizzazione greca.

L'indipendenza dall'influsso greco è rivelata, innanzitutto, dal fatto che quasi nessuna di queste scritte su armi dell'Italia centro-settentrionale ha un carattere inequivocabilmente votivo, che non è assicurato né dal testo né dalla provenienza da un contesto santuarioale. Anzi, laddove si conoscono, i contesti da cui provengono le armi iscritte di queste aree epigrafiche, sono quelli sepolcrali. Un denominatore comune alla stragrande maggioranza di queste scritte su armi di varie regioni del centro-nord Italia è la presenza di un elemento onomastico, in caso zero o con una marca di possesso, riferibile ora ad un singolo individuo ora ad una *gens* ora ad una comunità.

Inoltre, un certo numero di queste armi iscritte è stato rinvenuto in aree diverse da quelle implicate dalla lingua o dall'alfabeto impiegati nell'iscrizione oppure l'area geografica a cui è assegnabile l'iscrizione non coincide con quella della presumibile fabbricazione del supporto. Tali circostanze testimoniano che gli oggetti avevano subito percorsi e trafile diverse prima di arrivare alla sede di giacitura finale, che, nei casi accertati, sono tombe o perfino discariche²⁵. In numerosi casi è probabile che gli oggetti siano prede belliche, talvolta conservate come bene personale del defunto, talvolta assoggettate al riuso attraverso vari passaggi di mano o a cambiamenti di funzione, per esempio come trofei. Pertanto, gli esemplari di scritture indigene su armi, rinvenute in contesti e aree diverse dalla rispettiva pertinenza alfabetica e linguistica, rivelano come questi oggetti fossero veicolo di acculturazione grafica e riflesso di contatti tra lingue.

Tale quadro permette di tracciare una netta distinzione tra le iscrizioni greche su armi e, più specificamente su elmi, e le corrispettive pertinenti agli ambienti linguistico-culturali

24 Cfr. MARKEY 2001; EGG 2012.

25 Un esempio è fornito dai numerosi esemplari di elmi etruschi che riportano la dicitura *Haspnaś*, ecc. (CIE,

12013–12078; *ThLE*, 173; v. anche gli indici degli *ET²*), su cui cfr. MAGGIANI 1990, 2012; NEDOMA 1996.

più periferici rispetto al mondo greco. Tale distinzione riguarda tanto i testi quanto i contesti di rinvenimento degli oggetti iscritti quanto la disposizione della scrittura sulla superficie dei manufatti.

In ambito greco, infatti, le iscrizioni su questo tipo di manufatti hanno una preminente destinazione votiva, segnalata o dalla formula epigrafica impiegata o dalla sede di ritrovamento in luoghi di culto. Per esempio, si registrano esempi di testi non votivi, come gli elmi di Olimpia sopra citati (3 a-d), che però hanno avuto una destinazione finale votiva.

Invece, nelle altre culture, le iscrizioni su armature non offrono alcuna evidenza di destinazione votiva, che non è segnalata né dalle scritte né dai contesti di rinvenimento. Anzi, in alcuni casi, il contesto di rinvenimento e l'iscrizione sono convergenti nell'escludere la destinazione votiva. In conclusione, pratiche di scrittura su armi sono note anche presso altre culture, ma iscrizioni a carattere votivo sulle armi offerte ai santuari sono una pratica tipica del mondo greco, occasionalmente imitata anche da non Greci. In particolare, tra i vari pezzi di armature, sono gli elmi che forniscono un preciso termine di comparazione che fa risaltare la differenza tra l'epigrafia greca e quella di altri ambienti mediterranei.

4. La disposizione della scrittura sugli elmi e i generi testuali

La disposizione della scrittura su questo genere di manufatti costituisce un prezioso indizio per definire la natura delle iscrizioni soprattutto in assenza di chiarezza tanto dei testi quanto dei contesti. In particolare il criterio della visibilità vs. non visibilità immediata della scrittura è applicabile alle scritte sugli elmi, che, per la natura

dei manufatti, hanno una conformazione più complessa, articolandosi in diverse componenti, cioè la calotta, il paranuca, le paragnatidi, con cui si incrocia l'orientamento, cioè il fronte vs. il retro, l'interno vs. l'esterno, la destra vs. la sinistra. La comparazione in base a tale criterio ha un più solido grado di attendibilità, in quanto gli elmi, come già detto, costituiscono la classe di armature statisticamente più rappresentata nelle diverse tradizioni epigrafiche, greche e non greche, in particolare dell'Italia di I millennio a.C. In base a tale criterio, infatti, può delinearsi un'interessante distribuzione, in parte regionale, in parte, funzionale/contestuale, suscettibile di ricadute sui problemi interpretativi delle iscrizioni che investono trasversalmente le diverse aree linguistiche e alfabetiche preromane.

Prendendo in considerazione alcuni campioni di elmi iscritti in lingua e scrittura sabellica, etrusca e latina, è facile constatare, come comune denominatore delle iscrizioni, la loro collocazione sulla parte posteriore all'interno del paranuca. Tale, per esempio, è la condizione di tre elmi iscritti riferibili ad ambiente linguistico sabellico. Due sono stati rinvenuti a Bologna, l'uno nella tomba Benacci-Caprara di cui sono state date diverse letture:

(11a) **Erimo eqú Spolítiú** (o **Erimínú spolhtiu** o **Erimaqú spolítiú**)²⁶,

l'altro nell'area di Casa Pallotti, in un contesto non ben definito tra abitato e necropoli

(11b) --**l̥areh: Nuvkri.** [?²⁷

e un terzo proviene da Canosa, ma da un contesto ignoto

(11c) **Úlú[.]**²⁸.

I tre elmi, che condividono la posizione dell'iscrizione all'interno del paranuca, si distinguono per due tipi alfabetici, rispettivamente

26 MARINETTI 1985, p. 252; *Imag. Ital.* 1, 259; AGOSTINIANI *et al.* 2011, p. 91; MARINETTI 2014, p. 388.

27 *Imag. Ital.* 2, p. 907; AGOSTINIANI *et al.* 2011, p. 68.

28 Con alternativa di lettura **Úlúgerna** e **Úlúverna**: MARINETTI 1985, p. 254; *Imag. Ital.* 1, p. 257.

un alfabeto di tipo ‘sud-piceno’ per quello della Tomba Benacci-Caprara di Bologna (11a) e quello di Canosa (11c) e un alfabeto di matrice etrusca per quello bolognese della necropoli di S.Domenico-Casa Pallotti.

Le iscrizioni comportano complessi problemi interpretativi, aggravati dalle difficoltà di lettura. Un tratto comune ai tre documenti è la presenza di un elemento onomastico associabile ad un toponimo o etnonimo²⁹, circostanza che impedisce di definire l'appartenenza degli oggetti ad un individuo o ad una comunità. Almeno in due casi, comunque, è probabile la presenza di un antroponimo (11a: lettura **Erimaqué**; 11b; ...**]areh**) o di marche di possesso (11a: lettura **eqú** = ego; 11b: possibile terminazione di genitivo in ...**]areh**).

In sintesi, dunque, i tre elmi italici, rinvenuti (per quanto riguarda i due da Bologna) in contesti culturali gallici sono probabile frutto di un'appropriazione e di un riuso, conseguente alla preda bellica, a cui si collega verosimilmente il loro rinvenimento in contesto sepolcrale tra i beni personali del detentore finale.

Anche alcuni elmi di ambito etrusco e latino (repubblicano) condividono la posizione della scritta all'interno del paranuca, invitando ad analoghe conclusioni. Così, un esemplare, datato alla seconda metà del IV secolo a.C., proveniente da Talamone reca lungo il bordo inferiore all'interno della calotta la scritta:

(12) *Çaisiu Himiu*³⁰,

ove è stato ravvisato un nome personale, che sembra intrattenere rapporti con l'onomastica celtica³¹. Quest'ultimo dettaglio delinea la

possibilità di un individuo di origine gallica integrato nell'ambiente etrusco. Sempre un altro elmo con iscrizione etrusca proviene dal territorio gallico:

(13) *mi spural*³²,

la cui scritta indica l'appartenenza pubblica ad una comunità non precisata.

Di elmi con iscrizioni latine di età repubblicana si conoscono quattro esemplari, di cui due rinvenuti in Italia e due nella Penisola Iberica.

Significativamente gli elmi rinvenuti in Italia provengono da aree a nord di Roma: l'uno, datato alla fine del III secolo a.C., dal territorio gallico della Transpadana e, specificamente, dai dintorni di Cremona :

(14) *M. Patolcio. Ar. l. p. VIII*³³.

L'altro su un elmo di tipo analogo al precedente³⁴ proviene dalla Sabina:

(15) *Q. Cossi. Q.*³⁵.

Dalla Penisola Iberica si conoscono due esemplari con iscrizioni latine repubblicane. Entrambi gli elmi sono di fabbricazione italiana di tipo di Montefortino, in dotazione all'esercito romano tra II e I secolo a.C. Il rinvenimento in contesti funerari dell'entroterra della Penisola induce a pensare ad un bottino di guerra o ad uno scambio con le genti indigene³⁶. Le iscrizioni sono realizzate rispettivamente, nell'uno, all'interno del paranuca

(16) *Mulus*³⁷

e, nell'altro, all'esterno del paranuca:

29 Si tratta di **Erimo** e **Spolítiú** (11a) rispettivamente accostabili al toponimo enotrio *Εριμῶν* (ma anche *Ariminum*) e a quello umbro *Spoletium*. Per il primo, tuttavia, la più probabile lettura **Erimaqué** identificabile in un antroponimo celtico, impone una differente soluzione (MARINETTI 2014, p. 387). Quanto a **Úlúgerna/Úlúverna** (11c) è possibile un accostamento all'etnonimo degli *Uluvernates*, forma presente nei codici di Plinio (*N.H.*, III, 65), generalmente emendato in *Urbanates*: cfr. JANDA 1993, p. 151 e, infine, di **Nuvkri]**. (11b), associabile al tipo toponomastico

Nuceria diffuso nell'area italica dall'Umbria alla Calabria.

30 *ET*², AV 0.22 (*Ç*)*Aisiu Himiu*). La lezione, qui accolta, è la rilettura di MARAS 2001, recepita anche nel *ThLE*².

31 Cfr. MARAS 2001, p. 464.

32 *TLE*, 694; *ET*², Um 2.9.

33 *CIL*, I², 2923a.

34 COARELLI 1976, p. 162.

35 *CIL*, I², 2389.

36 DÍAZ ARIÑO 2008, p. 76.

37 DÍAZ ARIÑO 2008, p. 142.

(17) *N. Paquius*³⁸

Il comune denominatore di questi elmi iscritti in latino repubblicano è la presenza di un nome personale (di cui tre in caso zero e uno nel caso di possesso), evidentemente riferibile al nome del proprietario, non necessariamente il detentore iniziale o finale. Inoltre, per tre esemplari su quattro (nn.14,15,16) la scrittura si trova all'interno del paranuca, che non ne permette una immediata visibilità. Infine, nessuno dei contesti di rinvenimento ha a che vedere con la funzione religiosa o votiva dell'oggetto.

Questa condizione di semiologia grafica, combinata con le tipologie testuali, permette di tracciare una netta differenza con gli elmi iscritti dell'Italia meridionale non solo in lingua greca ma anche in lingue indigene. A queste ultime appartengono gli unici tre esemplari con iscrizioni osche che si conoscono su questo genere di oggetti.

5. Gli elmi con iscrizioni osche

Le iscrizioni osche su elmi si distinguono da quelle delle altre tradizioni indigene di area centro-settentrionale per i seguenti motivi: a) l'inequivocabile funzione votiva segnalata dai testi, che sopperisce la mancanza di conoscenza dei rispettivi contesti di rinvenimento; b) il posizionamento della scrittura sul lato esterno e su parti ben visibili (calotta, paragnatidi); c) l'uso della grafia greca. Questo particolare suscita interesse per la circostanza che, almeno in un caso (19a, b) il dedicante indica la propria origine da un'area scrittoria (il Sannio) che non usava l'alfabeto greco.

Un'ulteriore differenza di questi elmi iscritti rispetto a quelli di area centro-settentrionale consiste nella collocazione della scrittura in parti ben visibili della superficie esterna.

Gli esemplari di elmi con scritte in osco sono tre e rispettivamente

- a) elmo bronzeo di tipo calcidese, conservato presso il Museo Poldi Pezzoli di Milano. L'iscrizione consiste di due righe, ciascuna disposta lungo l'orlo inferiore di ciascuna paragnatide³⁹. Tale disposizione del testo rende probabile che l'oggetto fosse esposto in maniera da essere visibile e leggibile sia da destra sia da sinistra:

(18) a) $\text{φερειας καμ[.]σανας μεταποντινας}$
 b) $\text{συπ μεδικιαι πο}^{\text{uacat}}$

- b) elmo a *pilos* conico, conservato presso il *Kunsthistorisches Museum* di Vienna. L'iscrizione consta di due righe sovrapposte lungo l'orlo inferiore esterno. La scrittura sinistrorsa ammette una duplice possibilità di lettura riguardo all'ordine delle due righe. Partendo, infatti, dalla linea inferiore in senso retrogrado si ottiene la lettura, che è generalmente accolta nelle edizioni e nei corpora:

(19a) $\Sigma\pi\epsilon\delta\iota\varsigma : \text{Μαμερεκιες} : / \Sigma\alpha\iota\pi\iota\nu\varsigma : \alpha\nu\alpha\phi\alpha\kappa\epsilon\tau$

Invece, iniziando dalla linea superiore, sempre in senso retrogrado si avrebbe la lettura

(19b) $\Sigma\alpha\iota\pi\iota\nu\varsigma : \alpha\nu\alpha\phi\alpha\kappa\epsilon\tau / \Sigma\pi\epsilon\delta\iota\varsigma : \text{Μαμερεκιες} :^{40}$.

- c) elmo di tipo calcidese, conservato presso il Museo di Palermo. L'iscrizione in direzione sinistrorsa, come la precedente, corre su una sola riga lungo l'orlo inferiore esterno:

(20) $\text{Τρεβις}\{\varsigma\} \text{φεστιες δεδετ}^{41}$.

Anche se non sono acclarati il senso e la funzione votiva delle scritte, ciascun testo pone, per ragioni diverse l'uno dall'altro, problemi di lettura con conseguenti ricadute sul piano ermeneutico. Innanzitutto, la varietà delle formule e delle

38 DÍAZ ARIÑO 2008, p. 187.

39 *Imag. Ital.* 3, p. 1450.

40 *Imag. Ital.* 3, p. 1312. Per la duplice possibilità di lettura cfr. ANTONINI 2009.

41 *Imag. Ital.* 3, p. 1317.

realizzazioni epigrafiche delle scritte sui singoli manufatti segnala l'assenza di uniformità sia nel formulario votivo sia nella pratica di scrittura su tali tipi di oggetti. Tale aspetto trova due ordini di spiegazioni tra loro collegati. L'uno è la cronologia delle iscrizioni, assegnate alla seconda metà del IV secolo a.C., cioè alla fase aurorale dell'epigrafia osco-greca⁴²; l'altra è il carattere individuale ed autonomo di ciascuna iscrizione, che mostra l'indipendenza da tradizioni scrittorie consolidate.

Cionondimeno le iscrizioni sugli elmi b) e c) presentano alcune caratteristiche grafiche comuni e cioè: a) l'andamento sinistrorso, altrimenti sconosciuto all'osco-greco; b) lo stesso tipo di segno per /f/, cioè <S>, che si segnala tra le varie notazioni che ha il fono in seno all'epigrafia osco-greca⁴³; c) la grafia di <τ> in luogo di <δ> nella desinenza verbale, considerando tanto *αυαφακετ* quanto *δεδετ* – come pare più probabile – forme di perfetto e non di presente⁴⁴. Il combinarsi dei tre fattori conferisce alle scritte sui due elmi un carattere unitario e al tempo stesso distintivo nell'ambito della produzione epigrafica dell'osco in alfabeto greco.

In particolare l'andamento sinistrorso della scrittura, inconsueto sia nella grafia del greco dell'epoca sia in seno alla grafia osco-greca, lascia intravedere, piuttosto che un retaggio diacronico di tradizioni alfabetiche più antiche del greco (ad esempio quella dell'alfabeto acheo), un'interferenza sincronica con altre tradizioni dove la direzione retrograda era consueta e, in particolare, l'ambiente scrittorio campano-sannita. Quest'ultima soluzione appare più probabile per il fatto che il dedicante dell'elmo (18a/b) dichiara la propria origine da Sepino, località del Sannio, dove appunto era in uso l'alfabeto nazionale osco di base etrusca.

Pertanto l'etnonimo *Σαιπινς* è interessante perché, in primo luogo, documenta la mobilità personale

di un individuo che dal cuore del Sannio si sposta verso le regioni più meridionali. Il tipo di oggetto dedicato lega le ragioni del suo spostamento ad attività militari. Tali attività sono probabilmente riconducibili all'esercizio del mercenariato a servizio di πόλεις greche⁴⁵, anche se non possono del tutto escludersi anche altre forme di militanza per esempio a sostegno di popolazioni indigene della Magna Grecia (specificamente Lucani e Brettii) nel quadro dei contrasti con le colonie elleniche nel corso del IV secolo a.C.

In secondo luogo, lo spostamento dalla zona di origine, dove si usava un tipo alfabetico diverso da quello testimoniato dall'iscrizione dedicatoria apposta sull'elmo, ha comportato il passaggio al sistema alfabetico del luogo dove è stata effettuata la dedica. Tale circostanza rivela la consapevolezza del sistema digrafico in cui si suddivide il dominio linguistico dell'osco. Tuttavia, all'alfabeto greco è stato trasferito un tratto formale della scrittura della zona di origine, cioè la direzione sinistrorsa. Occorre ricordare che il trasferimento di tratti formali della scrittura nazionale osca a quella osco-greca non è affatto isolato, come mostra, più tardi, l'epigrafia di Rossano di Vaglio, dove affiorano nell'alfabeto greco norme ortografiche della scrittura nazionale campano-sannita⁴⁶. Anche in questo caso il carattere desultorio e non sistematico ne manifesta la dipendenza da scelte individuali di lapidisti locali.

Considerazioni analoghe a quelle fatte per l'elmo (b) del *Kunsthistorisches Museum* possono applicarsi anche all'elmo del museo di Palermo (c). In questo caso, non viene specificata l'origine del dedicante. Tuttavia, la direzione sinistrorsa della scrittura (insieme ai due dettagli grafici sopra ricordati) induce a considerare in maniera unitaria il processo soggiacente alla produzione grafica delle scritte votive su entrambi gli elmi, indipendentemente dalla loro fabbricazione e dai contesti di dedica. Tale operazione sembra

42 ZAIR 2016, p. 13.

43 McDONALD 2015, p. 65–68.

44 I dubbi espressi da ZAIR 2016, p. 188 e p. 192, sembrano piuttosto una possibilità teorica, che non può essere del tutto esclusa, ma meno convincente, sia per ragioni formali sia perché l'impiego del

presente nei verbi di dedica in osco è decisamente minoritario.

45 TAGLIAMONTE 1994, p. 224–226, dove appunto le iscrizioni osche sugli elmi sono elencate tra le testimonianze del mercenariato italico.

46 ZAIR 2016, p. 136–156.

configurare un ‘code-switching’ grafico, che presuppone – come il ‘code-switching’ linguistico – la competenza di due ‘codici’ grafici e il rispettivo adattamento a differenti funzioni comunicative e diversi contesti socio-culturali. Così, il testo apposto sull’elmo (b) tradisce non solo una competenza digrafica (all’interno dei due sistemi di scrittura dell’osco), ma anche, con tutta probabilità, un bilinguismo tra osco e greco. Ulteriore corollario è che le scritte sugli elmi (b) e (c) sono state verosimilmente apposte dai diretti interessati o per loro personale supervisione, considerato che la scrittura retrograda era ormai tramontata nell’epigrafia ellenistica. Tutti questi elementi convergono nel sottolineare l’elevato livello di ‘literacy’ dei due soldati, forse entrambi di origine campana o sannita, che hanno apposto le dediche degli elmi.

Le iscrizioni in osco sui tre elmi vengono in genere ascritte a figure di guerrieri ‘italici’ dedite all’esercizio del mercenariato in Magna Grecia. Notoriamente sul flusso di mercenari Campani e Sanniti in particolare verso la Sicilia siamo bene informati dalla tradizione storiografica antica, che fa risalire il fenomeno alla prima metà del V secolo a.C.⁴⁷. Lo spostamento di mercenari dall’area campano-sannita, quando dava vita ad una nuova comunità, si configurava come un processo migratorio. In questo modo ci viene rappresentato nella saga sull’etnogenesi dei Mamertini, riferita dallo storiografo ‘nazionale’ Alfio⁴⁸, in cui si combina il modello delle tradizioni indigene sul *ver sacrum* italico con la cornice culturale greca⁴⁹. In questa versione dell’etnogenesi dei Mamertini si precisa che lo spostamento di mercenari verso la Sicilia avveniva lungo la Penisola per via terrestre e durante le soste lungo il percorso si stabilivano contatti con le popolazioni locali.

Le iscrizioni sugli elmi (b) e (c) rivelano, dunque, il livello di acculturazione grafica e linguistica esistente in seno agli ambienti militari che trova conferma tanto in altri dati epigrafici quanto in fonti letterarie. Presumibilmente il livello culturale più elevato toccava il rango di ‘capi’ e di ‘condottieri’, i quali assumevano anche un ruolo di guida ‘politica’, allorché le truppe mercenarie si insediavano in città greche instaurando un’amministrazione politicamente autonoma, come nel caso più noto dei Mamertini. Tuttavia, l’episodio dei Mamertini non è affatto isolato. Anzi, segna il culmine di un processo già denunciato un secolo prima da una celebre lettera di Platone che vedeva nel potere di mercenari di lingua sabellica e punica una minaccia per la grecità linguistica siceliota⁵⁰. Episodi analoghi, con esiti diversi, sono la figura di Mamerco, probabilmente capo mercenario di origini campano-sannite, divenuto tiranno di Catania all’epoca di Timoleonte e quello della legione dei Campani che occupa Reggio nello stesso periodo dell’occupazione mamertina di Messina, ma con durata inferiore⁵¹.

Significativamente per questi tre eventi le diverse fonti che ce li tramandano nominano gli individui a capo dei rispettivi corpi militari che si impadroniscono di città greche: rispettivamente Stennio Mettio, capo dei Mamertini secondo la tradizione attribuita ad Alfio⁵², Decio Vibellio, capo della *legio Campana* a Reggio⁵³ e la già ricordata figura di Mamerco, divenuto tiranno di Catania⁵⁴. Altamente significativa per il suo grado di ‘literacy’, probabilmente bilingue, è la figura di Mamerco, il cui nome è di chiara origine campano-sannita⁵⁵, il quale, secondo la tradizione raccolta da Plutarco, volle celebrare la dedica degli scudi strappati ad altri mercenari al soldo di Timoleonte, apponendovi un distico:

47 TAGLIAMONTE 1994, p. 125–127.

48 FEST. 150 L., 13–36; TAGLIAMONTE 1994, p. 224.

49 COSTABILE 2007.

50 Cfr. PLAT., *Ep.*, VIII, 353e: σχεδὸν εἰς ἐρημίαν τῆς Ἑλληνικῆς φωνῆς Σικελία πάσα, Φοινίκων ἢ Ὀπικῶν μεταβαλοῦσα εἰς τινα δυναστείαν καὶ κράτος. POCSETTI 1989; GUZZO 2018.

51 CRISTOFANI 1968.

52 FEST., 150 L., 13–36.

53 LIV., *perioch.*, 12; 15; DION. H., 20, 4; DIOD., 20, 1; APP., *Sam.* 9.

54 PLUT., *Tim.*, 34.

55 TAGLIAMONTE 1994, p. 145–148.

- (21) Οἱ δὲ πολλοὶ τῶν Συρακοσίων ἐχαλέπαινον, ὑπὸ τῶν τυράννων προπηλακίζόμενοι. καὶ γὰρ ὁ Μάμερκος, ἐπὶ τῷ ποιήματι γράφειν καὶ τραγῳδίας μέγα φρονῶν, ἐκόμπαζε νικήσας τοὺς μισθοφόρους, καὶ τὰς ἀσπίδας ἀναθεῖς τοῖς θεοῖς ἐλεγεῖον ὕβριστικὸν ἐπέγραψε (115 Preger).

τάσδ' ὅστρειογραφεῖς καὶ χρυσελεφαντηλέκτρος
ἀσπίδας ἀσπιδίοις εἴλομεν εὐτελέσιν⁵⁶.

L'epigramma, che ha accompagnato l'offerta votiva di Mamercus, in veste di comandante e dedicante, dà prova delle sue attitudini letterarie, sottolineate anche dal vanto di scrivere poesie e tragedie. Insomma la figura di Mamercus è in qualche modo emblematica dell'elevato livello culturale che poteva essere raggiunto dal mercenario italico affluito in Sicilia, di cui si hanno anche testimonianze di altro genere⁵⁷.

Un riflesso di un qualche virtuosismo stilistico si può cogliere nell'iscrizione dell'elmo (b) conservato nel *Kunsthistorisches Museum*. In questo testo l'individuo ha voluto marcare la propria identità personale mediante l'indicazione dell'etnonimo. L'aggiunta di questo elemento è probabilmente dovuta all'imitazione delle designazioni personali greche dove l'etnonimo ha una funzione identificativa più forte che nel mondo italico.

Comunque sia, l'etnonimo gioca un ruolo non secondario. Innanzitutto, la sua collocazione all'inizio di una delle due linee di scrittura, incolonnato sotto il prenome con cui forma una sorta di allitterazione Σπεδῖς ~ Σαιπινς ha un impatto nella semiologia grafica del testo.

Inoltre, nelle alternative di lettura della sequenza delle due linee retrograde (19a, b) è l'etnonimo Σαιπινς il perno della diversa dislocazione sintattica. Mentre la sequenza Σπεδῖς : Μαμερεκιες : / Σαιπινς : αναφακετ (19a) rappresenta un ordine non marcato, la sequenza Σαιπινς : αναφακετ / Σπεδῖς : Μαμερεκιες (19b) risponde ad un ordine marcato, in cui l'etnonimo,

distaccato dagli altri elementi onomastici, viene topicalizzato all'inizio dell'enunciato.

Pertanto, la separazione dell'etnonimo dal resto della formula onomastica, che si realizza nella sequenza Σαιπινς : αναφακετ / Σπεδῖς : Μαμερεκιες : (19b) dà luogo ad un *hyperbaton*, nota figura retorica, spesso utilizzata in poesia. Indubbiamente, l'*hyperbaton*, implicato dall'ordine sintattico (19b), manifesta, oltre all'enfaticizzazione del luogo di origine, l'intenzione di conferire al testo, se non proprio una forma poetica, uno stile diverso dal parlare comune. Analoghe forme di *hyperbaton* si ritrovano in varie iscrizioni in lingue sabelliche (in particolare di ambito sud-piceno, peligno, marrucino), di quota sia arcaica sia recente, nelle quali sono state riconosciute strutture poetiche⁵⁸.

Non sappiamo quale fosse la sequenza sintattica nelle intenzioni di chi ha redatto il testo. Tuttavia, è legittimo il sospetto che la disposizione della scritta su due linee, quando la superficie dell'elmo avrebbe permesso di continuare la scrittura su una sola linea, risponda ad una precisa volontà di lasciare aperte le due possibilità di lettura del testo. Più in generale merita ricordare che le dediche votive in versi su supporti di offerte votive di armi sono una pratica ben nota, fin da epoca arcaica, al mondo greco, di cui, oltre ad esempi epigrafici⁵⁹, restano diverse menzioni letterarie. È sufficiente ricordare, per l'epoca classica, l'epigramma che Pausania, vincitore della battaglia di Platea, avrebbe apposto a suo nome nella dedica del tripode offerto a Delfi. Questo epigramma, che ci viene riferito da Tucidide⁶⁰, sarebbe stato poi sostituito dal nudo elenco delle comunità dei vincitori riportato dalla nota epigrafe su colonna tortile, trasportata poi ad Istanbul⁶¹. Per l'età ellenistica può rammentarsi l'iscrizione sulle armi strappate ai Galli dedicate da Pirro nel santuario di Atena Itonia in Tessaglia, il cui testo, riportato da Plutarco e da Pausania⁶², costituisce uno degli epigrammi attribuiti a Leonida

56 PLUT., *Tim.*, 34.

57 Per esempio, il collezionismo di opere d'arte, come quello ereditato dal C. Heius ricordato nelle Verrine di Cicerone (II 4, 3–18), su cui cfr. POCETTI 2018c.

58 DUPRAZ 2006.

59 LAZZARINI 1976, nn. 997–1000; CEG, 2, 632 e 849.

60 THUC., I, 132.

61 SIG³, 31; MEIGGS-LEWIS 1969, n. 27.

62 PLUT., *Pyrrh.*, 26, 3–8; PAUS., I, 13, 2.

di Taranto⁶³. Che a questa pratica di apporre epigrammi votivi su armi si fossero adeguati anche le figure di comandanti di mercenari italici ci viene testimoniato dalla testimonianza plutarchea riguardo agli scudi dedicati da Mamercio, tiranno di Catania, sopra citata (21).

6. L'elmo del Museo Poldi Pezzoli (18 a, b)

L'elmo del Museo Poldi Pezzoli si differenzia dagli altri due recanti iscrizioni osche per varie ragioni. Innanzitutto per gli aspetti grafici e segnatamente l'andamento destrorso della scrittura e la distribuzione del testo sulle due opposte paragnatidi, tra le quali sono ripartiti i due nuclei informativi che lo compongono: nell'una (18a) sono enunciati gli attanti del dono votivo, cioè il dedicante e, probabilmente, la divinità destinataria; nell'altra, si legge una formula eponimica mediante il nome di un *meddix*. In secondo luogo, la formula votiva si distingue nettamente da quelle degli altri due elmi, costituendosi come frase nominale con gli elementi posti in caso genitivo, senza alcuna forma verbale.

Questa particolare struttura sintattica ha dato luogo a diverse proposte interpretative scaturite anche dalle divergenze di lettura di alcuni segni. Puramente speculativa e priva di fondamento è quella relativa al 4° e 5° segno all'inizio dell'iscrizione (18a), che ha portato a sostituire il termine φερειας , generalmente accolto, con φερενις , inteso come antroponimo⁶⁴. Infatti, la lettura φερενις palesemente contravviene ogni evidenza epigrafica, dal momento che la presunta forma del <v> in luogo di <ι> è del tutto anomala rispetto ai tracciati dello stesso segno presenti nell'iscrizione. Sfavorevoli a tale lettura sono anche le conseguenze interpretative, per le seguenti ragioni: a) il nome personale resta fuori del contesto sintattico senza alcuna

relazione con quanto segue; b) in specifico, un idionimo φερενις non ha altri riscontri, neppure nell'onomastica latina, dove *Verenius* non ha attestazioni epigrafiche, ma solo una rara menzione letteraria⁶⁵; c) la suddivisione F φερενις (= *Vibis Herennis*) è difficilmente compatibile con l'uso delle sigle onomastiche sconosciuto all'epigrafia osco-greca.

Più consistenti divergenze nella costituzione del testo, riflessa nei vari *corpora* epigrafici, ha comportato la restituzione del segno n°11, nella lacuna tra καμ e σανας .

Per questo segno sono state suggerite varie soluzioni, motivate non da evidenze epigrafiche, ma solo da agnizioni interpretative:

- a) <α>: $[\alpha]\text{σανας}$, in funzione del riconoscimento del teonimo greco Athena con vocalismo dorico e trattamento fricativo di θ ⁶⁶.
- b) <π>: $\text{καμ}[\pi]\text{σανας}$ in funzione dell'identificazione del toponimo *Camps* come presunta variante del più noto *Compsa*⁶⁷.
- c) <μ>: $\text{καμ}[\mu]\text{σανας}$ in funzione dell'identificazione del toponimo *Capsa*, frutto di una ricostruzione sulla base di una variante (*castellum Capsanum*) presente nei codici di Plinio (*N.H.* III 147)⁶⁸. Anche l'assegnazione topografica del toponimo di Plinio al territorio di *Thurii* si basa su un'ulteriore variante del toponimo *Cosa in agro Thurino* dal passo di Cesare sulla morte di Milone (*CAES., B.C.*, III 22).

Il grado più alto di probabilità di queste soluzioni interpretative è raggiungibile solo dal convergente soddisfacimento di alcuni requisiti: a) il ricorso al minor numero di ulteriori ipotesi per giustificare la lettura; b) paralleli con strutture sintattiche di altri testi; c) l'inquadramento del senso ottenuto in una cornice coerente sul piano storico-culturale. L'insieme di questi requisiti è sicuramente soddisfatto dall'integrazione del segno per <α> che comporta la lettura $[\alpha]\text{σανας}$. Infatti, letture $\text{καμ}[\pi]\text{σανας}$ e $\text{καμ}[\mu]\text{σανας}$ necessitano

63 *AP*, VI, 130, riportato più avanti nel testo al n. 32); GIGANTE 1971.

64 Cfr. TRIANTAFILLIS 2008, p. 178–181.

65 SOLIN-SALOMIES 1994, p. 202.

66 POCCETTI 1979, p. 151; DEL TUTTO PALMA 1990, p. 42.

67 LA REGINA 1981; TAGLIAMONTE 1994, p. 168–169.

68 *Imag. Ital.* 3, p. 1450.

di ulteriori assunti: a) affidarsi alle varianti di toponimi annidate nella tradizione manoscritta per giustificare etnonimi altrimenti ignoti; b) formulare ulteriori ipotesi per spiegare la sequenza sintattica in asindeto dei due etnonimi (καμ[.]σανας μεταποντινας) entrambi riferiti a *φερειας* iniziale⁶⁹.

La lettura [A]σανας, già proposta da tempo, riposa sul riconoscimento del teonimo greco Atena, nella forma dorica con l'esito fricativo del *theta*, ben testimoniato nei dialetti greci già antecedentemente all'età ellenistica⁷⁰ e, particolarmente nei dialetti laconici, a cui appartiene l'area tarantina⁷¹. Tale fenomeno, che sembra trovare nell'osco un altro riflesso nella forma **damuse[nias]**, ricondotto a δαμοθοινία⁷², viene ascritto ai dorismi irradiati da Taranto⁷³. Non sappiamo, però, in quale misura il grecismo fosse acclimato nel pantheon osco, dal momento che non se ne hanno altre attestazioni⁷⁴.

La relazione sintattica di [A]σανας con l'epiclesi μεταποντινας configura così un culto locale, a cui viene dedicato l'elmo come offerta votiva, definendo al tempo stesso il contesto situazionale in cui si colloca la dedica, cioè un luogo di culto di Atena verosimilmente situato a Metaponto⁷⁵. La città, pur di fondazione greca, era aperta fin da epoca arcaica a presenze sannitiche a cui alludono le fonti⁷⁶.

Per quanto riguarda la struttura sintattica dell'intero testo la lettura *φερειας καμ [A]σανας μεταποντινας* offre la possibilità di un interessante parallelo con una iscrizione frentana da *Pallanum*, dove ugualmente in inizio di enunciato viene menzionata una *vereia* posta in caso genitivo:

(22) *vereias: Lúvkanateís <:/aapas: kaías: Palanúd*⁷⁷

Questa epigrafe su placchetta bronzea riferisce un intervento, relativo alla sistemazione dell'acqua di una sorgente, di cui si fa appunto carico la *vereia* specificata dall'etnonimo **Lúvkanateís**. Tale intervento – come aveva già intuito Lejeune⁷⁸ – probabilmente si iscrive nelle attività di sfruttamento e irreggimentazione di corsi d'acqua di cui si hanno varie attestazioni nell'epigrafia osca e umbra.

L'iscrizione frentana riveste probabilmente una duplice funzione enunciando al tempo stesso un'opera di sistemazione idraulica di una sorgente, di cui si danno le coordinate mediante l'indicazione localistica **Palanúd**, e una dedica votiva alla sorgente stessa. Un parallelo nella combinazione delle due informazioni nello stesso testo epigrafico ci viene suggerito da un'iscrizione umbra da Fossato di Vico, anch'essa su placchetta bronzea, nella quale l'enunciato relativo alla realizzazione di una cisterna per raccogliere l'acqua di una sorgente, per opera di magistrati pubblici, è preceduto dalla dichiarazione della sacralità della sorgente stessa alla *Cupra Mater*:

(23) *Cubrar Matrer bio eso / oseto cisterno n
CLV//IIII su maronato uacat / V L Varie
T C Fulonie*⁷⁹.

L'omologia dei supporti (la placchetta bronzea) fa presumere che in entrambi i casi la scritta fosse apposta su una vasca o su un bacino idoneo a raccogliere e far attingere l'acqua. L'iscrizione frentana e quella umbra, pur distinte da formule totalmente differenti, convergono nel combinare

69 Si confronti per esempio la diversa interpretazione di questa sequenza data da LA REGINA & GUZZO 1983, "vereia impossessatasi della città di Metaponto" e di *Imag. Ital.* 3, p. 1452 "a vereia from Metapontum on duty at Capsa in the territory of Thurii".

70 THREATTE 1980, p. 469–470.

71 ARENA 1982.

72 PROSDOCIMI 1976, p. 799–800; UNTERMANN 2000, p. 155.

73 LAZZERONI 1972, p. 20; PROSDOCIMI 1976, p. 799.

74 È ormai non più presa in considerazione per ragioni testuali, l'integrazione [A] in un'iscrizione ora perduta da Rocca D'Aspromonte: *Imag. Ital.* 2, p. 1121; cfr. anche LEJEUNE 1962.

75 È altresì vero che un'epiclesi divina derivata da un etnonimo non è garanzia della localizzazione del culto nel sito indicato dall'etnonimo, come mostra l'altare di Ercolano che riporta la dedica **Herentateí. Herukinaí** (*Imag. Ital.* 1, 605), travestimento osco dell'Afrodite/Astarte di Erice. Tuttavia, in questo caso, l'uso della grafia osco-greca impedisce di collocare fuori della Lucania o del Bruzio la sede del culto della divinità associato alla colonia greca di Metaponto.

76 GUZZO 1983; MUSTI 1994.

77 *Imag. Ital.* 2, p. 1253.

78 LEJEUNE 1976.

79 *Imag. Ital.* 1, p. 98.

due nuclei informativi: la realizzazione dell'opera che permette lo sfruttamento di una sorgente e la dedica votiva alla sorgente stessa. La dichiarazione di sacralità dell'acqua, che veniva messa a servizio pubblico con opere idrauliche, apparteneva, dunque, ad una visione religiosa della cultura sabellica, condivisa anche da quella latina, sintetizzata nell'espressione *nullus enim fons non sacer*⁸⁰.

L'iscrizione frentana presenta una struttura sintattica di frase nominale, costituita da tre segmenti disposti ciascuno su tre linee di scrittura, cioè **vereias : Lúvkanateís** che è un inequivocabile genitivo singolare, **aapas : kaías**, il cui morfo ammette il possibile riconoscimento come genitivo singolare o come nominativo o accusativo plurale⁸¹. Infine una determinazione localistica in ablativo **Palanúd**, riferibile al toponimo locale noto dal lat. *Pallanum*. Poiché il regime sintattico non può decidere la pertinenza morfologica del sintagma **aapas : kaías**, una considerazione di ordine più generale pesa a favore del singolare (genitivo). Infatti, la parola per 'acqua', in quanto non numerabile, si sottrae generalmente ad una 'pluralizzazione' analoga a quella di altri elementi lessicali che sono numerabili. Del resto, nella documentazione sabellica le parole per 'acqua' e per 'sorgente' appaiono sempre al singolare riferendosi ad uno specifico corso d'acqua. Analogamente in latino termini come *aqua* o *fons* in riferimento ad una sorgente o a un tipo di acqua, specificati da un attributo, occorrono sempre al singolare (es. *aqua saliens*, *aqua viva*, *aqua Marcia*), mentre il plurale sancisce spesso il passaggio alla funzione di toponimo (es. *Aquae Sextiae*, *Aquae Albulae*, ecc.). Così anche nell'iscrizione frentana, qualunque sia la pertinenza (onomastica o lessicale) dell'attributo **kaías** che accompagna **aapas** il riferimento non può che essere ad una singola sorgente o ad uno specifico corso d'acqua, oggetto dell'opera di captazione e di

sistemazione idraulica da parte della **vereia Lúvkanaz*. Il testo, mediante la giustapposizione dei due genitivi con diverso ruolo semantico, sancisce contestualmente la dedica votiva alla stessa sorgente affermandone la sacralità.

La struttura sintattica dell'iscrizione frentana offre un parallelismo formale, già rilevato da tempo⁸², con quella implicata dalla restituzione [A]σανας sull'elmo del Museo Poldi Pezzoli. Infatti la formula $\text{φερειας καμ [A]σανας μεταποντινας}$ può sovrapporsi a **vereias : Lúvkanateís** <:> / **aapas : kaías** dietro il comune riconoscimento di uno schema formulare costituito da due genitivi giustapposti al fuori di un regime sintattico. Forse non casualmente questa struttura formulare, comune alle due iscrizioni, pone come primo attante il nome della *vereia*. Tale coincidenza, pur nelle differenze di natura e contesto tra le due offerte votive, porta a pensare che tale stilema fosse ricorsivo nelle dediche religiose promosse da questa entità istituzionale.

La giustapposizione sintattica dei due genitivi comporta un diverso ruolo semantico correlato all'indicazione del 'possesso'. Il primo si riferisce al 'possessore' iniziale, il secondo a quello finale, che è la divinità o l'ipostasi divina. L'indicazione di oggetti consacrati alla divinità mediante la marca di possesso espressa dal genitivo, occasionalmente accompagnato dal verbo 'essere', è ben nota sia nell'epigrafia greca⁸³ sia in quella sabellica⁸⁴. È evidente che il genitivo marca il ruolo della divinità come 'possessore' del bene offerto e non di 'beneficiario': quest'ultimo è il ruolo semantico, in genere espresso dal dativo. Il genitivo ha un ruolo più forte del dativo, definendo la divinità non come destinataria, ma come proprietaria finale dell'offerta, di cui si sancisce l'inalienabilità.

Per quanto riguarda il genitivo del nome del donante è possibile che si sia originato da un sintagma con l'ellissi del termine per 'dono'. Tale ipotesi, tuttavia, non è cogente, perché formule

80 SERV., *Aen.*, 7, 64.

81 Cfr. UNTERMANN 2000, p. 42. Per il riconoscimento di **kaías** come aggettivo cfr. DUPRAZ 2009, p. 347 *contra* LEJEUNE 1976, che interpreta come forma verbale; POCCETTI 2009, p. 48.

82 POCCETTI 1979, p. 115.

83 Cfr. LAZZARINI 1976, p. 112.

84 POCCETTI 2009, p. 50.

con *dunúm* + nome del donante in genitivo sono sconosciute alle lingue sabelliche così come nelle dediche votive greche il termine δῶρον è piuttosto raro⁸⁵.

Invece, la compresenza del nome del donante e di quello del donatario giustapposti entrambi in caso genitivo non è affatto ignota al mondo greco, come mostrano ad esempio:

- (24a) Ἀπόλλωνος / Κουρέου / Πολλιδῶν καὶ
 <Θ>αινιδῶν⁸⁶
 (24b) Διὸς Ἰκεσίου / Σιμωνδᾶν⁸⁷
 (24c) Ὀτοβαλιδᾶ[ν] / Ἀθάνας / Φρατρίας⁸⁸

Il parallelo sintattico geograficamente più vicino alle due dediche oscche e, più precisamente a quella dell'elmo della *vereia*, è fornito da un'iscrizione da Metaponto, dove il genitivo del dedicante e della divinità dedicatoria sono separati dal verbo ἐμί che sembra congiungere entrambi nella relazione di possesso, sia pure di diverso livello:

- (25) Ἀπόδωνος / Λυκ(εῖδ) ἐμί· Θεά/γεος Βύρῳ⁸⁹

È possibile che la struttura formulare osca presente nell'iscrizione dell'elmo del Museo Poldi Pezzoli e nella placchetta frentana sia stata esemplata su quelle greche. Significativo è l'attestarsi di questo costrutto sintattico nella dedica arcaica di Metaponto (25), località menzionata nell'elmo osco, dove probabilmente è avvenuta la dedica. Non si può, tuttavia, escludere totalmente la possibile autonomia della struttura sintattica dell'osco, che si iscrive nella polisemia del genitivo, che nelle lingue sabelliche, anche sotto altri riguardi, sembra più pronunciata di quella del corrispettivo caso in latino (il genitivo del dedicante può rientrare nel tipo di "genitive of concern", cf. TIKKANEN 2011, p. 103). È noto, d'altro canto, che nelle lingue indoeuropee il genitivo può avere una maggiore estensione semantica occupando la funzione di altri casi

della flessione scomparsi nella lingua, come per esempio, quelle dell'ablativo in greco o quelle del dativo in antico persiano.

Il parallelismo con l'iscrizione frentana implicata dalla lettura Φερειας καμ [Α]σανας μεταποντινας comporta per il segmento καμ l'identificazione di una qualifica della Φερειας, con cui dovrebbe essere in accordo morfo-sintattico. Tuttavia la condizione trilittera e l'assenza di marca morfologica delineano lo statuto di abbreviazione o di sigla, su cui possono avanzarsi diverse ipotesi. Le abbreviazioni e le sigle, per quanto limitate nell'uso epigrafico greco, non sono affatto sconosciute⁹⁰. In particolare in Magna Grecia e in Sicilia, alcune occorrenze di abbreviazioni pongono consistenti problemi all'interpretazione, come per esempio, le sigle trilittere nelle Tavole di Locri⁹¹ o in iscrizioni dal territorio di Taormina, Siracusa e Halaesa in Sicilia⁹².

Nel caso specifico di καμ, correlato con Φερειας, sono percorribili due piste: un etnonimo che troverebbe un confronto con altre attestazioni della *vereia*, che è altrove appunto definita da un etnonimo (**vereias: Luvkanateís, vereiaí: Púmpaiianaí**) o quella di un elemento lessicale. Nell'ipotesi di un etnonimo, la restituzione più immediata potrebbe essere καμ(πανας) che evoca il nome dei Campani. Come è noto, la prima menzione storiografica del nome dei Campani fuori della Campania è in relazione alla spedizione ateniese in Sicilia nel 414/413, allorché si fa riferimento ad un drappello di Καμπανοί ingaggiati per conto degli Ateniesi, forse proprio attraverso le colonie calcidesi del golfo di Napoli. L'episodio si inserisce nel flusso del mercenariato italico arruolato in Sicilia, che si era avviato prima della spedizione ateniese e che continua lungo tutto il IV secolo a.C.⁹³

L'origine del nome dei Campani dall'etnonimo di Capua, secondo il processo già delineato da W. Schulze⁹⁴, *Capvano-* > *Cappano-* > *Campano-*,

85 LAZZARINI 1976, p. 103.

86 SIG, 927 (Teos).

87 SIG, 929; SEGRE 1993, EV, 335 (Cos).

88 SEGRE 1993, EV, 334 (Cos).

89 IG, XIV, 647; SEG, 29, 656.

90 GUARDUCCI 1987, p. 28.

91 DEL MONACO 2013, p. 2–37.

92 ANTONETTI 1984, p. 9–20; DUBOIS 1989, p. 109; DUBOIS 2008, p. 40.

93 TAGLIAMONTE 1994, pp. 124–130; POCSETTI 2018b, p. 48.

94 SCHULZE 1895; CAMPANILE 1993; POCSETTI 2018b, p. 47.

emerge sia dalle serie monetali dove si alternano le leggende ΚΑΠΠΑΝΟΣ e ΚΑΜΠΑΝΟΣ coniate da una zecca di Napoli nei decenni finali del V secolo⁹⁵ sia dall'alternanza tra *Campani* e *Capuani* che si trova in Livio. I fenomeni fonetici implicati, cioè di assimilazione e successiva dissimilazione di suoni, si inseriscono nella cornice dei contatti tra osco e greco. Appare del tutto plausibile che l'etnonimo, tanto in senso ristretto alla città di Capua quanto in senso esteso all'entità regionale, potesse servire per identificare una *vereia*, in parallelo alle altre occorrenze sopra ricordate.

Un'altra possibilità, più evanescente sul piano linguistico, ma non meno interessante sul piano fattuale, potrebbe essere suggerita dal collegamento della sigla καμ con una oscura glossa di Esischio attribuita alla lingua dei Siculi che mette in relazione il termine κάμπος con il correre a cavallo: <κάμπος>· ἵπποδρόμος. Σικελοί. In subordine alla diversa accentuazione, la parola greca può prestarsi tanto al significato "chi corre a cavallo", "soldato di cavalleria leggera" (ἵπποδρόμος), che è la lezione generalmente accolta dagli editori di Esichio quanto a quello di "luogo dove corrono i cavalli" (ἵπποδρόμος)⁹⁶. Non sappiamo a quale fosse l'effettiva pertinenza del termine attribuito ai Σικελοί dalla glossa esichiana, tenendo conto che, notoriamente, nel novero delle glosse attribuite ai Siculi affiorano elementi di origine eterogenea, tra cui molti arrivati proprio dal contatto con le lingue sabelliche, i cui parlanti si sono stratificati nell'isola in un lungo arco di tempo iniziato in epoca predocumentaria⁹⁷.

La possibile relazione della sigla καμ dell'elmo del Museo Poldi Pezzoli con κάμπος della glossa esichiana, per quanto speculativo, poggia sicuramente su un dato di fatto, cioè sull'attitudine alla cavalleria posseduta dai livelli più elevati dei mercenari campano-sanniti arrivati fino in Sicilia. La presenza di cavalieri nelle file degli eserciti delle genti anelleniche, oltre che implicata dalla 'tecnologia della guerra' di età ellenistica, ci viene confermata dalle raffigurazioni di cavalieri armati nelle pitture delle tombe campane e dei

Lucani a Paestum. Del resto, tra le ipotesi più attendibili formulate per l'entità della *vereia* delle comunità di lingua osca resta quella di una compagine militare, che aveva un ruolo pubblico e che poteva anche assumere competenze amministrative presso ciascuna comunità. Tale proprietà ne giustifica la specificazione mediante un'etnonimo, come nelle occorrenze sopra citate. Tale linea interpretativa, se è corretta, configura la *vereia* come un corpo scelto tra le élites locali e consueto all'esercizio delle arti militari di rango più elevato, come la cavalleria.

In questo quadro si colloca la formula eponimica con il nome del *meddix* presente nella porzione del testo riportata sull'altro lato dell'elmo a): σὺν μεδδικαί πο[---. Si può supporre che la figura del *meddix* in questo caso fungesse da capo militare (ruolo peraltro ben noto anche da altri contesti) e, in veste di comandante, sia stato il promotore della dedica dell'elmo. Il contesto configura, così, un *meddix vereias*, titolo che sembra ricorrere, sia pure con qualche incertezza di lettura, anche in un'iscrizione da Capua del gruppo 'iuvilas', oltre che nella sigla *M. V.* a Cuma⁹⁸.

Insomma le due sezioni del testo inciso sull'elmo del Museo Poldi Pezzoli con un formulario del tutto particolare, ma niente affatto non isolato, configurano la dedica votiva come un atto collettivo di un corpo militare, siglato da colui che deteneva il ruolo di comandante. È forse in questa figura che si deve riconoscere l'agente della dedica votiva dell'oggetto, testimoniata dall'iscrizione. Tale particolare addita, in convergenza con altre testimonianze epigrafiche e letterarie, sopra ricordate, il notevole livello di cultura alfabetica circolante negli ambienti dei capi militari del mondo indigeno.

La formula eponima con il nome del *meddix* sull'elmo che attesta la dedica votiva della *vereia* in un santuario di Metaponto, intitolato ad Atena, richiama interessanti paralleli con analoghe formule apposte su blocchi appartenenti a cinte fortificate dell'entroterra lucano, l'una in osco da Muro Lucano:

95 CANTILENA 1988, p. 96.

96 CAMPANILE 1993.

97 POCCETTI 2012.

98 *Imag. Ital.* 1, p. 491–496.

(26) Μαις Αρρι/ες σουφεν / μεδδικεν⁹⁹

l'altra, in greco, da Serra di Vaglio

(27) ἐπὶ τῆς / Νυμμε/λου ἀρχῆς¹⁰⁰

Di queste formule è stato già sottolineato il parallelismo, non solo come calco sintattico l'una dell'altra, ma soprattutto di contesti costituiti da strutture di fortificazione¹⁰¹. La formula eponima si riferisce, dunque, alla realizzazione di opere di difesa della comunità, iscrivendosi, pertanto, nelle competenze del *meddix* nell'ambito militare. La presenza dell'antropónimo anellenico Νυμμελος suggerisce per l'iscrizione di Serra di Vaglio la traduzione greca della formula eponima in osco, attestata in caso locativo (**meddikkiai**) o con posposizione (μεδδικεν), costituendo, così, un'ulteriore spia del bilinguismo almeno ai livelli del potere militare e politico. Pertanto, la formula eponima tracciata sull'elmo del Museo Poldi Pezzoli converge con le altre due tracciate su cinte murarie nell'indicare competenze ed iniziative del *meddix* in ambito militare.

Nella cornice del bilinguismo di questi ambienti, una possibile interferenza tra osco e greco potrebbe rintracciarsi nella formula σπ μεδδικαι πο[-- dell'elmo Poldi Pezzoli, nella quale l'uso inconsueto della preposizione è suscettibile di essere stato occasionalmente indotto dal parallelo del greco ἐπὶ in formule eponime analoghe a quella tracciata sulla cinta muraria di Serra di Vaglio.

7. Armi offerte ad Atena

La restituzione del nome di Atena nella dedica votiva osca sull'elmo del Museo Poldi Pezzoli si inserisce in una prassi ben nota al mondo greco che assegna a questa divinità e ai suoi luoghi di

culto un ruolo preminente nelle dediche di armi. Tale ruolo ci viene documentato in maniera convergente dalle testimonianze archeologiche, dall'epigrafia e dalla documentazione letteraria. Solo per limitarsi alla Magna Grecia l'archeologia ha messo in luce diversi quantitativi di armi nelle stipi votive di santuari intitolati ad Atena, come, per esempio quelli di Poseidonia, di Siracusa, e di Francavilla Marittima¹⁰².

Una esplicita testimonianza epigrafica sempre di ambito magno-greco, anche se la specifica provenienza resta ignota, è l'iscrizione sulla corazza della collezione Thetis, già ricordata (4), dove il teonimo è collocato in modo enfatico all'inizio dell'enunciato.

Anche le altre culture dell'Italia antica attestano dediche epigrafiche di armi ad Atena pur nel riflesso del sincretismo con il culto 'italico' di Minerva. Un esempio è offerto dall'iscrizione ripetuta su una coppia di schinieri che riportano la dedica in etrusco a Minerva da parte di un *Arnθ Savpunias* nel cui gentilizio è stata riconosciuta una possibile origine dall'area sabellica¹⁰³:

(28) *Arnθ Savpunias turce Menrvas*¹⁰⁴.

Gli schinieri, ritrovati nella tomba degli *Acsi*, nella necropoli del Palazzone a Perugia, vengono ritenuti «di probabile produzione greca o magno-greca della seconda metà del VI secolo a.C.»¹⁰⁵. La recenziarietà dell'iscrizione, assegnabile tra V e IV secolo a.C., rispetto alla data di fabbricazione dei manufatti, ha legittimamente indotto a presumere che le armature, frutto di una preda bellica¹⁰⁶, abbiano avuto vari passaggi di mano prima di finire nel contesto di rinvenimento, che non esclude un ulteriore reimpiego da parte degli ultimi detentori¹⁰⁷.

Altrettanto significativa delle dediche di armi ad Atena è la documentazione letteraria. Solo per restare entro l'orizzonte della Magna Grecia e in una cornice cronologica e geografica non distante

99 *Imag. Ital.* 3, p. 1360.

100 MANNI PIRAINO 1968, p. 451–453; LANDI 1979, p. 288.

101 POCETTI 2018a, p. 220.

102 LA TORRE 2011; LONGO 2018.

103 COLONNA 1998, p. 117.

104 *ET*², Pe 3.4; MARAS 2009, p. 326.

105 Citazione da MARAS 2009, p. 326.

106 COLONNA 1998, p. 118.

107 TAGLIAMONTE 2006, p. 270.

dal territorio di Metaponto a cui fa riferimento l'elmo (a) del Museo Poldi Pezzoli, la prassi di dedicare armi ad Atena è ricordata da due epigrammi di Leonida di Taranto che celebrano le dediche di armi strappate ai Lucani, in conseguenza di vittorie, che, come nota A. Mele, «non possono essere che di Taranto o per conto di Taranto»¹⁰⁸. Inoltre, i dettagli sulle singole armi, contenuti in questi epigrammi, sono di particolare interesse come riflesso del sistema di armamento del mondo lucano¹⁰⁹.

L'uno riporta la dedica ad Atena fatta personalmente dal comandante Agnone, figlio di Euanthes:

- (29) Ὀκτώ τοι θυρεοῦς, ὀκτὼ κράνη, ὀκτὼ ὕφαντούς
θώρηκας, τόσσας δ' αἰμαλέας κοπίδας,
ταῦτ' ἀπὸ Λευκανῶν Κορυφασίᾳ ἔντε' Ἀθάνᾳ
Ἄγνων Εὐάνθευς θῆχ' ὁ βαιομάχος¹¹⁰,

mentre l'altro, non fornendo alcun nome personale, lascia pensare ad una dedica effettuata a nome della comunità vittoriosa enfatizzando il quantitativo di armi, strappate ai vinti e deposte nel santuario di Atena:

- (30) Αἰδ' ἀπὸ Λευκανῶν θυρεάσπιδες, οἶδε χαλινοί
στοιχηδὸν ξεσταί τ' ἀμφίβολοι κάμακες
δέδμηνται, ποθέουσai ὁμῶς ἵππους τε καὶ ἄνδρας,
Παλλάδι· τοὺς δ' ὁ μέλας ἀμφέχανεν θάνατος¹¹¹.

In un altro epigramma di Leonida è sempre Atena destinataria dell'offerta delle armi strappate ai Galli fatta da parte di Pirro:

- (31) Τοὺς θυρεοῦς ὁ Μολοσσὸς Ἰτωνίδι δῶρον Ἀθάνᾳ
Πύρρος ἀπὸ θρασέων ἐκρέμασεν Γαλατᾶν,
πάντα τὸν Ἀντιγόνου καθελὼν στρατόν· οὐ μέγα θαῦμα
αἰχμηταὶ καὶ νῦν καὶ πάρος Αἰακίδαι¹¹².

In questi epigrammi spicca il fatto che i santuari, dove venivano effettuate le dediche, identificati mediante l'epiclesi della divinità, si trovavano fuori della Magna Grecia, cioè Atena Corifasia a Pilo in Messenia e Atena Itonia in Tessaglia. In conclusione, le colonie greche anche in età

ellenistica sembrano ricalcare una pratica, nota fin in età arcaica, di dedicare armi in grandi santuari della madrepatria. Tuttavia, a differenza dell'età arcaica, in cui le dediche votive, documentate dall'epigrafia, si concentrano nei due grandi santuari panellenici di Olimpia e Delfi, in età ellenistica un particolare privilegio sembra accordato ai luoghi di culto extraurbani di Atena.

8. Le dediche di βάρβαροι su armi in santuari greci

Gli esempi di elmi con nomi anellenici rinvenuti nel santuario di Olimpia, sopra ricordati (3a-d) mostrano come, già in epoca arcaica, anche i non Greci potessero effettuare dediche in santuari panellenici, consuetudine che viene segnalata anche da diverse e più solide testimonianze¹¹³. La pratica di dediche votive da parte di 'barbari' in santuari greci si intensifica in età ellenistica, con lo sviluppo dell'ellenizzazione su scala mediterranea e con la sempre più profonda integrazione tra Greci e non Greci, così che anche i luoghi di culto a carattere locale erano oggetto di frequentazione comune.

Sul piano militare il sempre più massiccio ricorso al mercenariato da parte delle città greche comporta una sempre più ampia immissione di 'barbari' che esibiscono l'adesione alle consuetudini religiose mediante le pratiche votive comuni ai Greci come simbolo della loro ellenizzazione e, talvolta, come strumento di propaganda personale, secondo quanto ci mostra l'esempio sopra ricordato di Mamercio, tiranno di Catania. È ben noto, infatti, che nel reclutamento di mercenari ben documentato nell'ambito delle colonie greche d'occidente, specialmente in Sicilia sono coinvolti individui provenienti tanto dall'Italia, specialmente Campani e Sanniti, quanto da altre aree del Mediterraneo occidentale come Galli, Iberi e Cartaginesi.

108 MELE 1995, p. 113.

109 MELE 1995.

110 AP VI, 129.

111 AP VI, 131.

112 AP VI, 130.

113 LA TORRE 2011; BAITINGER 2018; GUZZO 2018.

All'esercizio del mercenariato al soldo delle πόλεις italiote o siceliote si tende generalmente a ricondurre i tre esemplari di elmi con iscrizioni votive in osco. Tra di esse si devono distinguere due promosse da singoli individui, rispettivamente gli elmi b) e c) da una promossa da un organismo collettivo, la *vereia*, cioè l'elmo a). Tuttavia non possono escludersi del tutto altri tipi di impegno militare, come per esempio interventi a favore delle genti indigene della Lucania o del Bruzio impegnate negli scontri con le colonie elleniche. Un'eco di questi scontri si trova nell'epigramma di Nosside che, da una prospettiva favorevole ai Greci, celebra le armi abbandonate vilmente dai Brettii, che i Locresi hanno deposto nei loro santuari a testimonianza del proprio valore:

- (32) Ἐντεα Βρέττιοι ἄνδρες ἅπ' αἰνομόρων βάλον ὦμων
 θεινόμενοι Λοκρῶν χερσὶν ὕπ' ὠκυμάχων,
 ὧν ἀρετὰν ὑμνεῦντα θεῶν ὑπ' ἀνάκτορα κείνται,
 οὐδὲ ποθεῦντι κακῶν πάχους, οὐς ἔλιπον¹¹⁴.

I tre esemplari di elmi con iscrizione osca in alfabeto greco rivelano che le dediche votive erano state concepite per santuari ubicati nelle regioni più meridionali della Magna Grecia, nelle quali le lingue anelleniche usavano l'alfabeto greco e, specificamente, la Lucania, la Calabria, oltre alla Sicilia. Resta oscuro se i santuari dove sono state deposte le dediche degli elmi fossero greci o indigeni oppure di comune frequentazione. Le iscrizioni su questi elmi sono accomunate da alcune caratteristiche condivise da iscrizioni greche su manufatti analoghi, cioè la dichiarata destinazione votiva, l'apposizione della scrittura in piena visibilità e l'uso dell'alfabeto greco anche da parte di chi non lo praticava nella patria di origine. A ciò si aggiunge anche la partizione, presente nell'epigrafia greca su armi, tra dediche fatte a titolo personale da parte di singoli individui e quelle fatte da una collettività attraverso il suo capo, in quanto principale rappresentante. L'insieme di questi fatti manifesta il totale adeguamento dei dedicanti degli elmi oschi alla pratica ellenica delle dediche votive

su armi. Solo la lingua è l'elemento che marca l'identità di origine.

I tre elmi iscritti possono, dunque, considerarsi risultato di un *blending* socio-culturale, giacché combinano l'adesione alla consuetudine ellenica delle dediche votive di armi, in particolare gli elmi, con la conservazione della lingua e delle istituzioni dei dedicanti. I tipi delle iscrizioni oscche sugli elmi tratteggiano il profilo di componenti anelleniche, nella dimensione ora individuale ora collettiva, orgogliose di mostrare i propri tratti identitari insieme al loro livello di ellenizzazione. Il dono votivo dei tre elmi è, altresì, una forma di esibizione delle abilità e dei meriti acquisiti sul piano militare, mirante ad equiparare i non Greci ai Greci nell'esercizio bellico.

Quanto alle motivazioni soggiacenti alle dediche dei tre elmi, è possibile che esse derivino da successi e da vittorie in battaglie e che, pertanto, gli oggetti dedicati siano frutto di preda di guerra (σκῦλα), anche se tale dettaglio non viene esplicitamente dichiarato in nessuna delle iscrizioni. Occorre ricordare, infatti, che il vanto dei successi e delle abilità del soggetto offerente, che si tratti tanto di un individuo quanto di una comunità vittoriosa su un'altra, è tra gli scopi non secondari delle dediche su armi fin da età arcaica esposte in santuari ellenici. Tale funzione auto-celebrativa è ben rappresentata nelle dediche di armi fatte da Greci d'Occidente nei santuari di Olimpia e di Delfi, nelle quali, hanno un ruolo rilevante, segnalato anche dalla struttura sintattica del testo, le figure dei dedicanti e il loro successo (personale o collettivo) che motiva l'offerta votiva. Insomma la dedica di armi in santuari svolgeva anche una funzione di propaganda personale (se fatta da un individuo) o di propaganda politica (se fatta a nome di una comunità). A tale operazione era, in qualche misura, sottesa anche l'aspirazione a lasciare la memoria 'storica' di un evento, la cui conservazione veniva affidata al santuario e messa sotto tutela della divinità a cui l'oggetto era consacrato.

Non è, tuttavia, da escludere totalmente la possibilità che le armi deposte in santuari

appartenessero a beni personali del dedicante, che venivano offerti o come ex-voto o come trofeo. Ma anche in questo caso non era estranea l'intenzione di esibire le proprie virtù militari e di lasciarne memoria affidandole alla custodia di un santuario.

In conclusione, le iscrizioni votive osche sui tre elmi manifestano l'intenzione di testimoniare il livello di partecipazione dei dedicanti alla sfera ideologica e culturale della grecità e, pur mantenendo in superficie la lingua di origine, rivelano, di fatto, la profondità dell'ellenizzazione dei loro committenti. È fuor di dubbio che le tre dediche sottendono un bilinguismo e un biculturalismo, che, almeno negli esemplari b) e c), caratterizzati dall'andamento sinistrorso della scrittura, segnala anche un digrafismo tra alfabeto etrusco e alfabeto greco.

Come abbiamo accennato, le iscrizioni osche sui tre elmi si ripartiscono tra le due categorie in cui si distribuiscono le dediche votive del mondo greco, cioè quelle promosse da un individuo e quelle promosse da una collettività, che può essere una comunità, una coalizione di alleati, un gruppo di individui che forma un'entità superiore. Questa distinzione appare nettamente nelle dediche votive di armi dove la dimensione individuale e quella collettiva vengono spesso segnalate non solo dalla designazione dell'«agente» della dedica, ma anche da diverse strategie morfo-sintattiche. È quanto si verifica anche nelle iscrizioni osche sugli elmi in questione.

Talvolta la dimensione individuale e quella collettiva si saldano quando il dedicante è il capo della comunità che effettua la dedica come nelle iscrizioni ripetute su due diversi esemplari di elmi offerti da Ierone insieme ai Siracusani a seguito della vittoria sugli Etruschi nella battaglia di Cuma:

(33a) $\eta\acute{\iota}\alpha\rho\omega\nu\ \acute{\omicron}\ \Delta\epsilon\iota\nu\omicron\mu\acute{\epsilon}\nu\epsilon\omicron\varsigma\ /\ \kappa\alpha\iota\ \tau\omicron\iota\ \Sigma\upsilon\rho\alpha\kappa\acute{\omicron}\sigma\iota\omicron\iota\ /\ \tau\omicron\iota\ \Delta\iota\ \tau\upsilon\rho(\rho)\acute{\alpha}\nu'\ \acute{\alpha}\pi\omicron\ \text{Κύμας}$ ¹¹⁵

(33b) $\eta\acute{\iota}\alpha\rho\omega\nu\ \acute{\omicron}\ \Delta\epsilon\iota\nu\omicron\mu\acute{\epsilon}\nu\epsilon\omicron\varsigma\ /\ \kappa\alpha\iota\ \tau\omicron\iota\ \Sigma\upsilon\rho\alpha\kappa\acute{\omicron}\sigma\iota\omicron\iota\ /\ \tau\omicron\iota\ \Delta\iota\ \tau\upsilon\rho\rho\alpha\nu\acute{\omicron}\nu\ \acute{\alpha}\pi\omicron\ \text{Κύ[μας]}$ ¹¹⁶

Pur con un formulario completamente diverso, il ruolo di una collettività e quello dell'individuo che ne è a capo emergono nella dedica votiva dell'elmo del Museo Poldi Pezzoli (18a). In questo caso la dimensione collettiva è rappresentata dalla *vereia*, di cui, qualunque configurazione istituzionale si voglia riconoscere, è fuori discussione la sua natura di entità giuridica a carattere pubblico, mentre la dimensione individuale è rappresentata dal suo capo, in veste di comandante militare (*meddix*). La distinzione tra le due figure, l'una giuridica, l'altra fisica, si riverbera anche nella distribuzione grafica delle due porzioni del testo tra i due lati dell'elmo.

Lo sviluppo del mercenariato, in cui sono ripetutamente impegnate genti campano-sannite¹¹⁷, fa emergere figure di 'condottieri' esaltate dalla spinta all' 'individualismo' proprio dell'età ellenistica rispetto allo spirito comunitario della cultura delle πόλεις. Il combinarsi di questi fattori accentua la dimensione individuale delle dediche votive di armature, a differenza dell'epoca arcaica, dove è più latente e, comunque, limitata a detentori di un potere monarchico o tirannico. In questa fase, il dualismo tra dimensione individuale e dimensione collettiva delle dediche su armi è percepibile tanto sul fronte greco quanto su quello indigeno. Sul versante greco tale dinamica traspare sintomaticamente anche nei riflessi letterari di dediche votive, che riecheggiano conflitti con le genti indigene della Magna Grecia, come gli epigrammi di Leonida di Taranto.

In tale cornice le differenti formule votive che distinguono i tre elmi trovano spiegazione nella differente natura degli 'agenti' delle dediche. Infatti, mentre nei due elmi (b) e (c) gli 'agenti' del dono votivo sono due individui, nell'elmo (a) l'«agente» della dedica è la *vereia*, di cui il *meddix* gioca il ruolo di capo e rappresentante e che probabilmente si è incaricato dell'esecuzione materiale della dedica.

Le dediche operate da individui sugli elmi (b) e (c), pur differenziandosi nei dettagli,

115 SEG, 11, 1206; LAZZARINI 1976, n° 964.

116 LSAG, 460 C; SEG, 23, 253; BONANNO 2010, p. 68.

117 TAGLIAMONTE 1994.

sono convergenti su una struttura sintattica elementare costituita da S(oggetto) e V(erbo). La differenza è costituita dalla denominazione personale, costituita da tre elementi nell'uno (b) e da due elementi nell'altro (c) e dal verbo, rispettivamente *αναφακετ* e *δεδερ*. Delle due forme verbali, la seconda è semanticamente meno marcata della prima, poiché il verbo per 'dare' è espressione generica per l'atto del 'dono', che si applica indistintamente ai doni offerti agli dei e ai doni (di scambio) tra esseri umani. Invece il verbo *αναφακετ*, che è un *hapax*, in osco, sembra una creazione specifica per le dediche religiose, affiancandosi ad altre forme isofunzionali dallo stesso radicale **d^heh₁-* (*αφακειτ*, *αναφεδ*) attestate solo in ambito osco-greco.

Nel caso di *αναφακετ* la sovrapposibilità della struttura formale di questo composto verbale con il greco *ἀνέθηκε* induce a pensare che si tratti di un calco su questo verbo greco¹¹⁸, noto tecnicismo, quasi sempre usato all'aoristo, per le offerte votive¹¹⁹. La formazione del composto osco rispecchia probabilmente la volontà individuale di creare nella propria lingua un tecnicismo per le dediche religiose, analogo a quello greco. Ma questa esperienza non ha trovato altro seguito e le espressioni per le dediche votive in osco e nelle altre lingue sabelliche hanno seguito altre strade. In definitiva, gli elmi con iscrizioni votive in osco si inseriscono pienamente nella dialettica che caratterizza le iscrizioni votive greche su armi, in cui possono distinguersi quelle promosse a nome di una collettività, un esercito, un corpo militare, anche eterogeneo, e quelle operate da singoli individui, che quasi sempre hanno il ruolo di comandanti in capo.

Come abbiamo detto, la totale assenza di informazioni sui rispettivi contesti archeologici di rinvenimento e lo scarso contenuto dei testi preclude l'accertamento delle circostanze e delle motivazioni sottese alle dediche degli elmi. In generale, occorre tener presente che della molteplicità di armi che l'archeologia ha messo

in luce nelle stipi votive di santuari greci non tutte provenivano da un bottino di guerra e non tutte avevano analoga funzione e destinazione nella vita del santuario. Come è noto, molte armi sono state trovate defunzionalizzate e ammassate in depositi, mentre altre sembra che fossero disponibili per il riuso. Altre ancora erano messe in esposizione, appese o fissate su supporti, di cui resta traccia sui manufatti. Ma certamente non tutte tra quelle esposte avevano avuto un uso, più o meno intenso, in battaglia, come denuncia l'assenza di ammaccature o danneggiamenti. Quest'ultima circostanza non doveva essere troppo rara, poiché ha suscitato denunce ironiche riguardo all'abitudine di appendere nei santuari armi mai usate in battaglia. Così, infatti, un epigramma di Leonida di Taranto ricorda come le armi lucenti e senza un'ammaccatura si prestano meglio a decorare l'interno di una casa privata che non un santuario, ove sarebbe più conveniente esporre armi che si sono macchiate del sangue di una battaglia¹²⁰:

- (34) Οὐκ ἐμὰ ταῦτα λάφυρα. τίς ὁ θριγκοῖσιν ἀνάψας
Ἄρηος ταῦταν τὰν ἄχαριν χάριτα;
ἄκλαστοι μὲν κῶνοι, ἀναίμακτοι δὲ γανῶσαι
ἄσπίδες, ἄκλαστοι δ' αἱ κλαδαὶ κάμακες.
αἰδοῖ πάντα πρόσωπ' ἐρυθαίνομαι, ἐκ δὲ μετώπου
ιδρὼς πιδύων στήθος ἐπισταλάει.
παστάδα τις τοιοῖσδε καὶ ἀνδρείῳ καὶ αὐλάν
κοσμεῖτω καὶ τὸν νυμφίδιον θάλαμον·
Ἄρεος δ' αἱματόεντα διωξίπποιο λάφυρα
νηὸν κοσμοίη· τοῖς γὰρ ἄρεσκόμεθα.

Dello stesso tenore è un epigramma di Antipatro di Sidone che molto probabilmente imita quello di Leonida¹²¹:

- (35) Τίς θέτο μαρμαίροντα βοάγρια, τίς δ' ἀφόρυκτα
δούρατα καὶ ταύτας ἀρραγέας κόρυθας
ἀγκρεμάσας Ἄρηι μιάστορι κόσμον ἄκοσμον;
οὐκ ἀπ' ἐμῶν ρίψει ταῦτά τις ὅπλα δόμων;
ἀπολέμων τάδ' ἔοικεν ἐν οἶνοπλῆξι τεράμνοις
πλάθειν, οὐ θριγκῶν ἐντὸς Ἐνναλίου·
σκυλά μοι ἀμφίδρυπτα καὶ ὀλλυμένων ἄδε λύθρος
ἀνδρῶν, εἴπερ ἔφυν ὁ βοροτολιγὸς Ἄρης.

118 POCETTI 2009, p. 52, malgrado le ingiustificate riserve di McDONALD 2015, p. 109.

119 LAZZARINI 1989–1990, p. 850–851.

120 AP IX, 322.

121 AP IX, 323.

Naturalmente non sappiamo se questa sorte, cioè il non uso in battaglia, ha contrassegnato la dedica votiva degli elmi in lingua osca. Certo è che il loro stato di conservazione, complessivamente buono, rispetto ad altri esemplari danneggiati con iscrizione rinvenuti in santuari greci può anche indurre il sospetto che – se non tutti e tre gli elmi iscritti – almeno qualcuno di essi potesse essere non un bene personale, bensì un oggetto fatto costruire appositamente da un comandante allo scopo di esibire il proprio livello di ellenizzazione e propagandare le proprie abilità militari innanzi ad un pubblico ellenico.

Paolo Poccetti
Università di Roma “Tor Vergata”
<paolopoccetti@tiscali.it>

Bibliografia

- AGOSTINIANI *et al.* 2011
AGOSTINIANI (L.), CALDERINI (A.), MASSARELLI (R.) – *Screhto est. Lingua e cultura degli antichi Umbri, Catalogo della mostra*, Perugia, 2011.
- AMANDRY 1971
AMANDRY (P.) – « Collection Paul Canellopoulos (I). Armes et lèbès de bronze », *BCH*, 95, 1971, pp. 585–626.
- AMPOLO 2017
AMPOLO (C.) – « Nuovi documenti del sacro a Caulonia », in : M. C. PARRA (ed.) – *Kaulonia, Caulonia, Stilida* (e oltre), *IV Il santuario di Punta Stilo. Studi e ricerche*, Pisa, 2017, pp. 45–49.
- ANTONACCIO 2006
ANTONACCIO (C.) – « Elite mobility in the West », in : S. HORNBLOWER, C. MORGAN (ed.) – *Pindar's Poetry, Patrons, and Festivals*, Oxford, 2006, pp. 265–286.
- ANTONETTI 1985
ANTONETTI (C.) – « Sigle epigrafiche greche di Tauromenio », *Memorie dell'Istituto Veneto di Scienze, Lettere e Arti*, 39, 1984, pp. 7–66.
- ANTONINI 2009
ANTONINI (R.) – « *Spedis Mamerekies Saipins*. ‘Un campano di nome Spe(o)ndio’. Fonti e contesti relativi a un’identità », *Considerazioni di storia e di archeologia*, 2009, pp. 7–50.
- ARENA 1982
ARENA (R.) – « Di alcune peculiarità grafiche e fonetiche del testo di Alcmane », in : *Studi in onore di A. Colonna*, Perugia, 1982, pp. 11–26.
- BAITINGER 2018
BAITINGER (H.) – « La dedica di armi e armature nei santuari greci », in : R. GRAELLS I FABREGAT, F. LONGO (ed.) – *Armi votive in Magna Grecia*, Mainz, 2018, p. 1–20.
- BONANNO 2010
BONANNO (D.) – *Ierone il dinomenide. Storia e rappresentazione*, Pisa-Roma, 2010.
- CAMPANILE 1993
CAMPANILE (E.) – « Note sulle compagnie di ventura osche », *Athenaeum*, 81, 1993, pp. 601–611.
- CANTILENA 1988
CANTILENA (R.) – *Monete della Campania antica*, Napoli, 1988.
- CARDOSA 2014
CARDOSA (M.) – « Le armi in bronzo dalla stipe in località Scrimbia », in : M. T. IANNELLI (ed.) – *Hipponion, Vibo Valentia, Monsleonis. I volti della città*, Reggio Calabria, 2014, pp. 87–95.
- COARELLI 1976
COARELLI (F.) – « Un elmo con iscrizione latina arcaica al Museo di Cremona », in : *Italie préromaine et la Rome républicaine, Mélanges offerts à J. Heurgon*, Roma, 1976, pp. 157–179.
- COLONNA 1993
COLONNA (G.) – « Doni di Etruschi e altri barbari occidentali nei santuari panellenici », in : *I grandi santuari della Grecia e l'Occidente*, Trento, 1993, pp. 43–67.
- COLONNA 1998
COLONNA (G.) – « Volsinio capto. Sulle tracce dei donari asportati da Orvieto nel 264 a.C. », in : M. HUMBERT, Y. THOMAS (ed.) – *Mélanges à la mémoire d'André Magdelain*, Parigi, 1998, pp. 109–122.
- COSTABILE 2007
COSTABILE (F.) 2007 – « Le origines dei Tauriani e dei Mamertini nel Bruzio. Fonti e dati archeologici », in : F. COSTABILE (ed.) – *Enigmi delle civiltà antiche dal Mediterraneo al Nilo*, Reggio Calabria, 2007, pp. 310–349.

CRISTOFANI 1968

CRISTOFANI (M.) – « I Campani a Reggio », *Studi Etruschi*, 36, 1968, pp. 37–53

DEL MONACO 2013

DEL MONACO (L.) – *Iscrizioni greche d'Italia. Locri*, Roma, 2013.

DEL TUTTO PALMA 1990

DEL TUTTO PALMA (L.) – *Le iscrizioni della Lucania pre-romana*, Padova, 1990.

DÍAZ ARIÑO 2008

DÍAZ ARIÑO (B.) – *Epigrafía Latina Republicana de Hispania*, Barcelona, 2008.

DUBOIS 1989

DUBOIS (L.) – *Inscriptions grecques dialectales de Sicile*, Roma, 1989.

DUBOIS 2008

DUBOIS (L.) – *Inscriptions grecques dialectales de Sicile*, II, Ginevra, 2008.

DUPRAZ 2006

DUPRAZ (E.) – « De la poésie sud-picénienne à la poésie nord-osque », in : G.-J. PINAULT, D. PETIT (ed.) – *La langue poétique indo-européenne, Actes du Colloque de travail de la Société de linguistique indo-européenne, Paris, 22–24 octobre 2003*, Parigi, 2006, pp. 63–78.

DUPRAZ 2009

DUPRAZ (E.) – « L'inscription frentanienne Ve 173 = Ri Fr 2. La tradition poétique italique et le nom racine **h₂ep* “eaux courantes” », in : *Autour de M. Lejeune, actes des journées d'étude, Lyon, 2–3 février 2006*, Lyon, 2009, p. 331–357.

EGG 2012

EGG (M.) – « Der Helmfund von Negau-Ženjak in Slowenien », in : *Waffen für die Götter, Ausstellung Katalog*, Innsbruck, 2012, p. 149–151.

GIGANTE 1971

GIGANTE (M.) – *L'edera di Leonida*, Napoli, 1971.

GRAELLS I FABREGAT 2018

GRAELLS I FABREGAT (R.) – « Le corazze nei santuari dell'Italia meridionale », in : R. GRAELLS I FABREGAT, F. LONGO (ed.), – *Armi votive in Magna Grecia*, Mainz, 2018, pp. 159–194.

GUARDUCCI 1987

GUARDUCCI (M.) – *L'epigrafia greca dalle origini al tardo Impero*, Roma, 1987.

GUZZO 1983

GUZZO (P. G.) – « Metaponto dai Neleidi ai Sanniti », *PP*, 38, 1983, p. 197–199.

GUZZO 2018

GUZZO (P.G.) – « Qualche considerazione sui βάρβαροι e le loro armi nei santuari greci », in : R. GRAELLS I FABREGAT, F. LONGO (ed.), – *Armi votive in Magna Grecia*, Mainz, 2018, pp. 195–200.

HEURGON 1972

HEURGON (J.) – « Un casque inscrit de Bologne : l'alliance des Ombriens et des Gaulois au début du III^e siècle », *REL*, 50, 1972, pp. 6–8.

JANDA 1993

JANDA (M.) – « Die Inschrift des Helms von Canosa und der Buchstabe β des Südpikenischen », in : H. RIX (ed.) – *Oskisch-Umbrisch. Texte und Grammatik*, Wiesbaden, 1993, pp. 147–153.

LA REGINA 1981

LA REGINA (A.) – « Appunti su entità etniche e strutture istituzionali nel Sannio antico », *AION ArchStAnt*, 3, 1981, pp. 12–137.

LA REGINA 1989

LA REGINA (A.) – « I Sanniti », in : G. PUGLIESE CARRATELLI (ed.) – *Italia omnium terrarum parens*, Milano, 1989, pp. 301–433.

LA REGINA 2011

LA REGINA (A.) – « Il Guerriero di Capestrano e le iscrizioni paleo-sabelliche », in : L. FRANCHI DELL'ORTO, A. LA REGINA, M. BUONOCORE (ed.) – *Pinna Vestinorum e il popolo dei Vestini*, Roma, 2011, pp. 230–273.

LA TORRE 2011

LA TORRE (G. G.) – « Le lance di Temesa e le offerte di armi nei santuari di Magna Grecia e Sicilia di epoca arcaica », *Quaderni di Archeologia*, 1, 2011, pp. 67–104.

LANDI 1979

LANDI (A.) – *Dialetti e interazione sociale in Magna Grecia*, Napoli, 1979.

LAZZARINI 1976

LAZZARINI (M. L.) – *Le formule delle dediche votive nella Grecia arcaica*, Roma, 1976.

LAZZARINI 1989–1990

LAZZARINI (M. L.) – « Iscrizioni votive greche », *Scienze dell'antichità* 3–4, 1989–1990, pp. 845–859.

LAZZERONI 1972

LAZZERONI (R.) – « Contatti di lingue e di culture nell'Italia antica. Elementi greci nei dialetti italiani », *SSL*, 12, 1972, pp. 1–24.

LEJEUNE 1962

LEJEUNE (M.) – « Notes de linguistique italique XVIII. La dédicace osque de Rocca Aspromonte », *REL*, 40, 1962, pp. 167–169 (rist. in *Mediterranei Orbis Gentium Linguae et Scripturae*, Pisa-Roma 2018, pp. 994–996).

LEJEUNE 1976

LEJEUNE (M.) – « Noms osco-ombriens des eaux, des sources et des fontaines », in : *Mélanges offerts à J. Heurgon*, Rome, 1976, pp. 551–571 (rist. in *Mediterranei Orbis Gentium Linguae et Scripturae*, Pisa-Roma 2018, pp. 964–984).

LONGO 2018

LONGO (F.) – « Le armi di Atena. I dati dall'Athenaion di Posidonia tra Greci e Lucani », in : R. GRAELLS I FABREGAT, F. LONGO (ed.) – *Armi votive in Magna Grecia*, Mainz, 2018, pp. 25–42.

MAGGIANI 1990

MAGGIANI (A.) – « La situazione archeologica dell'Etruria settentrionale nel V secolo a.C. », in : *Crises et transformations des sociétés archaïques de l'Italie antique au V^e siècle av. J.-Chr.*, Roma, 1990, pp. 23–49.

MAGGIANI 2012

MAGGIANI (A.) – « Das Helmdepot von Arce, Vetulonia », in : *Waffen für die Götter, Ausstellung Katalog*, Innsbruck, 2012, pp. 63–68.

MANNI PIRAINO 1968

MANNI PIRAINO (M. T.) – *Iscrizioni greche di Lucania*, PP, 23, 1968, pp. 419–457.

MARAS 2001

MARAS (D. F.) – « Telamo 125. TLE 360 », *Studi Etruschi*, 64, 2001, pp. 463–464.

MARAS 2009

MARAS (D. F.) – *Il dono votivo etrusco. Gli dei e il sacro nelle iscrizioni etrusche di culto*, Pisa/Roma, 2009.

MARCATTILI 2011

MARCATTILI (F.) – « *Sacris in postibus arma* (Verg., Aen., 7, 183). Guerra, Lemures e liturgie romane del ritorno », in : *Miti di guerra, riti di pace: un confronto interdisciplinare*, Bari, 2011, pp. 251–258.

MARINETTI 1985

MARINETTI (A.) – *Le iscrizioni sud-picene*, Firenze, 1985.

MARINETTI 2014

MARINETTI (A.) – « L'iscrizione 'sud-picena' sull'elmo da Bologna: una nuova proposta », *Studi Etruschi*, 77, 2014, pp. 384–391.

MARKEY 2001

MARKEY (Th.) – « A Tale of two Helmets: The Negau A and B inscriptions », *JIES*, 29, 2001, pp. 1–40.

MCDONALD 2015

MCDONALD (C.) – *Oscan in Southern Italy and Sicily*, Cambridge, 2015.

MEIGGS & LEWIS 1969

MEIGGS (R.), LEWIS (D.) – *A Selection of Greek Historical Inscriptions*, Oxford, 1969.

MORANDI & PIANA AGOSTINETTI 2004

MORANDI (A.), PIANA AGOSTINETTI (P.) – *Celti d'Italia: Archeologia, lingua, scrittura-Epigrafia e lingua*, Roma, 2004.

MELE 1995

MELE (A.) – « Leonida e le armi dei Lucani », in : S. CERASUOLO (ed.) – *Mathesis e Philia, Studi in onore di M. Gigante*, Napoli, 1995, pp. 111–129.

MUSTI 1994

MUSTI (D.) – *Strabone e la Magna Grecia. Città e popoli dell'Italia antica*, Padova, 1994.

NEDOMA 1996

NEDOMA (R.) – « Eine etruskische Serieninschrift auf Helmen aus Vetulonia im Naturhistorischen Museum Wien », *Die Sprache*, 38, 1996 pp. 171–183.

NEGRI 1998

NEGRI (M.) – « Schizzi linguistici », *Lingua e Letteratura*, 29, 1998 pp. 217–220.

PHILIPP 1992

PHILIPP (H.) – « Le caratteristiche delle relazioni fra il santuario di Olimpia e la Magna Grecia », in : *La Magna Grecia e i santuari della Madrepatria, Atti del XXXI convegno di studi sulla Magna Grecia Taranto, 1991*, Taranto, 1992, pp. 29–53.

POCSETTI 1979

POCSETTI (P.) – *Nuovi documenti italici a complemento del manuale di E. Vetter*, Pisa, 1979.

POCSETTI 1989

POCSETTI (P.) – « Le popolazioni anelleniche d'Italia tra Sicilia e Magna Grecia nel IV secolo a.C.: forme di contatto linguistico e di interazione culturale », in : *Atti del convegno Tra Sicilia e Magna Grecia. Aspetti di interazione culturale nel IV sec. a.C., Napoli 19–20 marzo 1987*, *AIÖN* 11, 1989, pp. 97–135.

POCCETTI 2009

POCCETTI (P.) – « Paradigmi formulari votivi nelle tradizioni epicoriche dell'Italia antica », in : J. BODEL, M. KAJAVA (ed.) – *Dediche sacre nel mondo greco e romano: diffusione, funzioni, tipologie, Institutum Romanum Finlandiae, American Academy in Rome, 19–20 aprile 2006*, Acta Instituti Romani Finlandiae, 35, Roma, 2009, pp. 43–94.

POCCETTI 2012

POCCETTI (P.) – « Language relations in Sicily : Evidence for the speech of the Σικανοί Σικελοί and others », in : O. TRIBULATO (ed.) – *Language and Linguistic Contact in ancient Sicily*, Cambridge, 2012, pp. 49–94.

POCCETTI 2018a

POCCETTI (P.) – « La scrittura in contesti militari: l'Italia antica », in : R. GRAELLS I FABREGAT, F. LONGO (ed.) – *Armi votive in Magna Grecia*, Mainz, 2018, pp. 209–232.

POCCETTI 2018b

POCCETTI (P.) – « Gli Etruschi e gli altri in Campania: il quadro e l'impatto linguistico », in : M. OSANNA, S. VERGER (ed.) – *Pompei e gli Etruschi*, Milano, 2018, p. 32–53.

POCCETTI 2018c

POCCETTI (P.) – « Mobilità e cultura plurilingue di gentes campane. Contributo alle origini dei Mamertini », in : R. BOMBI, F. COSTANTINI (ed.) – *Percorsi linguistici e interlinguistici. Studi in onore di Vincenzo Orioles*, Udine, 2018, pp. 413–426.

PROSDOCIMI & SCARDIGLI 1976

PROSDOCIMI (A.L.), SCARDIGLI (P.G.) – « Negau. Appendice: l'alfabeto (venetico) delle iscrizioni di Idria (Is 1, 2, 3) e gli alfabeti delle iscrizioni di Negau (A-B) e Vače », in : *Italia linguistica nuova e antica* (Scritti in memoria di O. Parlangeli), Galatina, 1976, pp. 179–229.

PROSDOCIMI 1976

PROSDOCIMI (A.L.) – « I grecismi nell'osco », in : *Scritti in onore di G. Bonfante*, Brescia, 1976, pp. 781–866.

SABBIONE 2014

SABBIONE (C.) – « I depositi votivi del santuario in via Scrimbia », in : M. T. IANNELLI (ed.) – *Le armi in bronzo dalla stipe in località Scrimbia, in Hipponion, Vibo Valentia, Monsleonis. I volti della città*, Reggio Calabria, 2014, pp. 65–86.

SCHULZE 1895

SCHULZE (W.) – « Samstag », *KZ*, 33, 1895, p. 366–386.

SCHWYZER 1934

SCHWYZER (E.), – « Dissimilatorische Geminatenauflösung als Folge von Übersteigerung », *KZ*, 61, 1934, pp. 222–252.

SEGRE 1993

SEGRE (M.) – *Iscrizioni di Cos I. Testo*, Roma, 1993.

SOLIN & SALOMIES 1994

SOLIN (H.), SALOMIES (O.) – *Repertorium Nominum Gentilium et Cognominum Latinorum*, Hildesheim/Zürich/New York, 1994.

TAGLIAMONTE 1989–1990

TAGLIAMONTE (G.) – « Iscrizioni votive italiane su armi », *Scienze dell'Antichità*, 3–4, 1989–1990, pp. 519–534.

TAGLIAMONTE 1994

TAGLIAMONTE (G.) – *I figli di Marte. Mobilità, mercenari e mercenariato italiani in Magna Grecia e Sicilia*, Roma, 1994.

TAGLIAMONTE 2006

TAGLIAMONTE (G.) – « et vetera spolia hostium detrahunt templis porticibusque... Annotazioni sul riuso delle armi dedicate nell'Italia antica », *Pallas*, 76, 2006, pp. 265–287.

THREATTE 1980

THREATTE (L.) – *The Grammar of Attic Inscriptions. I. Phonology*, Berlin-New York, 1980.

TIKKANEN 2011

TIKKANEN (K.) – *A Sabellian Case Grammar*, Heidelberg, 2011.

TRIANTAFILLIS 2008

TRIANTAFILLIS (E.) – *Le iscrizioni italiane dal 1979. Testi, retrospettiva, prospettive*, Padova, 2008.

UNTERMANN 2000

UNTERMANN (J.) – *Wörterbuch des Oskisch-Umbrischen*, Heidelberg 2000.

ZAIR 2016

ZAIR (N.) – *Oscan in the Greek Alphabet*, Cambridge, 2016.

ZUFFA 1980

ZUFFA (M.) – « Qualche riflessione sull'elmo 'Pallotti' di Bologna e la sua iscrizione », in : *Studi di F. Rittatore Vonwiller*, Como, 1980, pp. 572–577.

SIGLE

CEG 2 = P. A. HANSEN (ed.), *Carmina Graeca Epigraphica Saeculi IV a.Chr.n.*, Berlin/New York, 1989.

EG = M. GUARDUCCI, *Epigrafia greca* III, Roma, 1974.

*ET*² = G. MEISER (ed.), *Etruskische Texte* I-II, Hamburg, 2014².

Imag. Ital. = M. CRAWFORD (coord.), *Imagines Italicae*, LONDON, 2011

HPG = F. BECHTEL, *Die historischen Personennamen des Griechischen bis zur Kaiserzeit*, Halle a.d.S., 1917 (rist. Hildesheim-Zürich/New York, 1982)

IvO = Fr. ADLER (ed.), *Olympia. Textband V. Die Inschriften*, Berlin, 1896.

LGPN = P. FRASER, E. MATTHEWS *et alii.* (eds.) *Lexicon of Greek Personal Names*, Oxford, I-V, 1987–2018.

MLR = S. MARCHESINI, *Monumenta Linguae Raeticae*, Roma, 2015.

SIG = W. DITTENBERGER, *Sylloge Inscriptionum Graecarum*, Leipzig³, 1915–1923³.

SEG = *Supplementum Epigraphicum Graecum*, Leiden.

ThLE = E. BENELLI (ed.), *Thesaurus Linguae Etruscae*, I. *Indice Lessicale*, Pisa/Roma, 2009².

TIR = *Thesaurus Inscriptionum Raeticarum*: <https://www.univie.ac.at/raetica>

TLE = M. PALLOTTINO (ed.), *Testimonia Linguae Etruscae*, Firenze, 1968².

II. Dédicaces de l'Afrique du Nord

MARIA GIULIA AMADASI GUZZO

Formule votive fenicie

Lo studio dei formulari delle dediche votive è stato affrontato più volte. In maniera sistematica in Italia da F. Mazza e G. Polselli e in seguito da me nel convegno «Anathema» del 1989–90¹. In quell'occasione avevo fatto uno schema dei tipi di dediche fenicie e una ricostruzione generale del loro sviluppo nel tempo. Lo riprendo ora, organizzandolo un po' diversamente, concentrandomi sulla distribuzione e lo sviluppo anche nello spazio dei diversi formulari e su specificità di centri e di periodi determinati; lo scopo è di dare un'idea, un po' diversa rispetto ad allora, del variare dei modi di rapportarsi al divino e quindi del concetto di divino. Cerco anche di aggiornare lo studio precedente con qualche documento allora non conosciuto e di ampliarlo o precisarlo con esempi.

Riprendo succintamente, ma in maniera meno schematizzata, il quadro di allora. L'area in esame comprende la costa così detta fenicia – con la penetrazione culturale nei territori sia anatolico sia siriano – e la zona mediterranea dove si insediarono i Fenici in seguito al movimento coloniale. Il periodo delle attestazioni è ugualmente

ampio, caratterizzato tuttavia da discontinuità di testimonianze: si pone tra il X (iscrizioni di Biblo *KAI*, 4–7) e l'ultimo venticinquennio del IX secolo a.C. circa (iscrizione di Kulamuwa, *KAI*, 24), fino al I secolo d.C. circa (iscrizioni neopuniche delle regioni occidentali)². Prima di qualsiasi altra considerazione analitica, si nota come in un'area così vasta e in un tempo così lungo gli schemi rimangano abbastanza stabili, con alcuni cambiamenti importanti che si concentrano in momenti e regioni specifiche. Nel loro insieme le dediche provenienti da santuari, incise per lo più su pietra, consistono – come ovunque – in doni/offerte alla divinità (alle divinità) perché una grazia è stata ottenuta o per ottenere in cambio una grazia; per esprimere tale generico concetto, in situazioni ogni volta diverse, si usano schemi strutturali notevolmente rigidi, poco variabili nei dettagli, che sembrano essersi diffusi in territori dove si usano lingue semitiche probabilmente di pari passo con la scrittura alfabetica³. Attraverso questi formulari il rapporto tra dio e fedele si rivela nella maggior parte degli esempi in modo sottinteso (ben chiaro al gruppo che si rivolgeva al dio).

1 MAZZA 1976; POLSELLI 1976; AMADASI GUZZO 1989–1990. Non si intende affrontare qui il problema dibattuto aspramente di recente sulla “identità” fenicia. Si dà per scontata la definizione tradizionale di “Fenici” e “Fenicia”, quale si trova ad es. in BONDI *et al.* 2009, p. VII–IX.

2 La più recente con una formula di datazione è da Bithia (Sardegna), del regno di Antonino Pio (*KAI*, 173).

3 Molto interessante per il confronto tra schemi di iscrizioni sud-arabiche e iscrizioni commemorative siro-palestinesi, con riferimento all'uso della scrittura alfabetica, HATKE 2015.

Oriente

I. Dal X secolo a.C. circa. Nelle iscrizioni più antiche, in tutto l'ambito semitico di Nord-Ovest, il formulario di offerta mette in primo piano l'oggetto donato/costruito (statua, stele, altare, tempio), evidentemente per mostrare alla divinità la generosità del donatore. Segue il nome del dedicante (con genealogia e/o funzione-mestiere), il verbo legato a quanto offerto e solo in seguito è nominato il dio al quale è rivolta l'offerta, cui è data la qualifica di "signore" ("signora" per una dea) preceduto dalla preposizione L- "per". Può seguire una formula che riassume la ragione della dedica, come già accennato, una richiesta esaudita o da esaudire. Da tale formula si può a volte dedurre una specifica natura o funzione della divinità, che può anche essere messa in evidenza da una specificazione che segue il suo nome (che si riferisce alla sua natura o funzione oppure al luogo dove è venerata). Questi appellativi (epiteti), da un lato legano il dio all'offerente o alla sua casata (specie se si tratta di un sovrano)⁴, dall'altra ne mettono in risalto l'identità o una

specifico prerogativa, a volte in connessione con la ragione della dedica⁵.

Come già osservato precedentemente⁶, questo schema di dono è testimoniato fin dalle prime iscrizioni ufficiali fenicie (e nell'insieme del gruppo di lingue semitiche nord-occidentali) che ci sono pervenute; si tratta specificatamente di una serie di epigrafi regali da Biblo (*KAI*, 4–7), databili tra il X e gli inizi del IX sec. a.C. circa⁷. I sovrani, che appartengono a una stessa dinastia, offrono statue o edifici agli dèi: generalmente la "Signora di Biblo", B'LT GBL, ma anche Ba'l Shamem, B'L ŠMM, "il Signore del Cielo", e l'assemblea dei "santi dèi di Biblo", 'L GBL QDŠM. La specificità di questo gruppo d'iscrizioni (oltre a qualche tratto linguistico proprio) risiede nella formula finale: i re chiedono, come compenso del dono, che la divinità "prolungi" i loro giorni e anni "su Biblo"; e questa lunga vita/lungo regno sono domandati non solo per il valore del dono offerto, ma soprattutto perché il sovrano si comporta come "un re giusto e retto" davanti agli dèi di Biblo⁸.

Le formulazioni di Biblo sembrano riflettere espressioni e concezioni presenti in Egitto che

4 V. ad es. l'iscrizione di Kulamuwa *KAI*, 24 nella quale il dio Ba'l ŠMD è identificato come "(quello) di Gabbar" (il primo re citato nel testo), mentre Ba'l Ḥamon è "(quello) di BMH" (il padre di Kulamuwa), infine Rakib-El è "il signore della casata".

5 Così ad es., nella così detta iscrizione del trofeo da Kition (Cipro) *KAI*, 288, redatta a seguito di una vittoria del re Milkyaton sui Pafii "e i loro alleati" (392 a.C.), il rendimento di grazie (la dedica di un trofeo) è offerto a B'L 'Z "Ba'l della forza" (o Ba'l il forte?), che non è conosciuto altrove come dio autonomo. L'epiteto è verosimilmente attribuito al dio (il Ba'l di Kition; secondo XELLA 1993 il dio Reshep) in questa occasione. In maniera simile Anat è chiamata M'Z HYM "fortezza dei vivi / della vita" (in greco Athena Soteira Nike) nella bilingue *CIS* I, 95, redatta verosimilmente anch'essa in conseguenza di una vittoria di Tolomeo Soter (v. AMADASI GUZZO 2015). Sulle divinità in rapporto con i loro epiteti, v. soprattutto ALLEN 2015, per il I millennio: p. 221–237 (Ba'l); p. 237–244 (divinità femminili; a p. 241, nota 19 non propongo, come lì esposto, l'identificazione tra Tinnit e Astarte nell'iscrizione di Sarepta). Sugli epiteti divini v. anche il vasto progetto intrapreso e esposto da BONNET 2017.

6 AMADASI GUZZO 1989–1990, p. 833–834, con esempi.

7 La questione cronologica continua a essere discussa: v. principalmente SASS 2005, p. 16–33; ROLLSTON 2008; LEMAIRE 2006 [2009].

8 Queste espressioni si trovano in *KAI*, 4, dedica del re Yahimilk che chiede "Prolunghino Ba'l Shamem e la Signora di Biblo e l'assemblea degli dèi santi di Biblo i giorni di Yahimilk e i suoi anni su Biblo, perché egli è un re giusto e un re retto davanti agli dèi santi di Biblo". V. sull'iscrizione in particolare GREEN 2010, p. 89–95. L'espressione è abbreviata nelle restanti iscrizioni, nelle quali inoltre la dedica è alla sola "Signora di Biblo". Il testo di Yahimilk nomina in realtà "Ba'l Shamem e il Signore di Biblo" (B'L ŠMM WB'L GBL), ma B'L è concordemente corretto in B'L<T> "signora", sulla base delle altre iscrizioni. BONNET 1993 ha proposto di non emendare l'iscrizione. Sembra a me tuttavia più verosimile che il re nomini un dio e una dea, secondo lo schema di una coppia divina che solitamente costituisce la base del c.d. pantheon delle singole città fenicie (Melqart e Astarte a Tiro, Eshmun e Astarte a Sidone e forse Ba'al Shamem e la Signora di Biblo in questa città).

mostrano bene come il sovrano sia l'intermediario tra la divinità e il "popolo"⁹. Altrove, più comunemente, il dio, invece, "ha ascoltato le parole del fedele" (ŠM' QL DBRY, "ha ascoltato la voce – il grido/il suono – delle sue parole"), ha dunque esaudito una particolare richiesta.

II. In parallelo a questo formulario, dal IX sec. a.C., ne è testimoniato un altro nel quale il donatore si esprime in prima persona. Si tratta in questo caso di testi celebrativi di re (o alti personaggi), che in alcuni casi inseriscono la narrazione delle proprie gesta all'interno di una dedica alla divinità protettrice, che ha favorito il donatore concedendogli il trono, vittorie in guerra, allargamento dei confini¹⁰. Grazie all'intervento divino, il sovrano ha potuto beneficiare i cittadini: ha costruito edifici per la città e gli dèi e ha reso prosperi gli abitanti (aumentando le ricchezze del territorio e favorendo la pace interna). Si tratta dunque – in una cornice religiosa – di iscrizioni propagandistiche, che si manifestano in racconti di tipo cronachistico delle gesta di un sovrano: questi fa un'offerta al dio, secondo lo schema sopra esposto, ma nel corpo dell'iscrizione narra le sue imprese, chiude quindi con un rendimento di grazie. In più casi, il testo può essere solo celebrativo di un personaggio vivente redatto per un'occasione specifica, altrimenti è il memoriale di un re defunto fatto redigere dal successore¹¹. Queste iscrizioni, anche quando non sono dediche in un santuario, manifestano ogni volta la struttura ideologica gerarchica che lega l'ambito terreno e quello sovrannaturale: il dio è l'entità superiore che concede al re, secondo nella scala, una serie di benefici (vittorie, prosperità, ecc.), dei quali è ringraziato mediante il culto e le offerte appropriate; il re trasmette i beni ottenuti al

popolo (benessere, pace) che gli deve protezione e di ritorno riconoscenza e obbedienza. In vari esempi, inoltre, il sovrano – o il personaggio di alto rango – mette in risalto le proprie realizzazioni ben superiori rispetto a quelle dei re del passato o a quelle dei re circostanti (effettuate grazie all'appoggio divino) e si aspetta, anche per questo, un contraccambio dai sudditi. Queste iscrizioni sono quindi in larga misura testi di propaganda politica, nelle quali si manifestano rapporti codificati e stabili, ben noti al gruppo.

In ambito linguistico fenicio sono attestate, almeno finora, solo iscrizioni propriamente celebrative (nelle quali naturalmente non manca la presenza divina)¹²; invece non è presente lo schema che inserisce le gesta del re/governatore in un formulario di dedica. Ad esempio, l'iscrizione in fenicio del re Kulamuwa (v. nota 12), da Sam'al (ora Zincirli; *KAI*, 24), intorno all'825 a.C., non si rivolge agli dèi e il re si presenta in primo piano, in figura di eroe. Le divinità sono citate, invece, come protettrici dei singoli sovrani menzionati e sono garanti dell'integrità del testo¹³. In questa iscrizione, più che in altre, è messo in risalto il confronto tra "i re di prima" che non avevano fatto nulla e il sovrano attuale (Kulamuwa) che invece ha reso il regno forte e prospero e ha pacificato i sudditi¹⁴. Gli dèi rispetto al re sono posti in secondo piano (ma sono stati naturalmente indispensabili per la riuscita delle imprese del sovrano).

L'iscrizione di Karatepe (*KAI*, 26), nella Turchia meridionale, bilingue fenicia e luvica, fatta eseguire intorno alla fine dell'VIII secolo a.C. da Azatiwata, l'uomo forte del re di Que, commemora anch'essa le gesta di un conquistatore, che ha ingrandito i confini del paese, e di un costruttore, che ha edificato una piazzaforte, la sua capitale,

9 AMADASI GUZZO 1984.

10 V. in particolare GREEN 2010.

11 L'iscrizione fenicia di Karatepe *KAI*, 26 commemora la costruzione di una città. L'iscrizione aramaica (dialetto di Sam'al) di Panamuwa II (*KAI*, 215) commemora le gesta di questo re da parte del figlio, il re Bar-Rakib.

12 In questo senso – in fenicio, ma al di fuori del territorio della striscia costiera dell'odierno Libano – sono da ricordare l'iscrizione del re Kulamuwa di Y'DY (poi Sam'al, ora Zincirli; *KAI*, 24), dell'ultimo quarto

del IX secolo a.C. e i testi bilingui – con versione in luvico geroglifico – di Karatepe, nella Turchia centro-meridionale (*KAI*, 26), della fine dell'VIII secolo a.C. (v. di seguito). Di natura simile, incisa su una statua divina doveva essere l'iscrizione di poco antecedente, di Çineköy, v. TEKÖĞLU & LEMAIRE 2000.

13 V. nota 4. È possibile che la stele commemori il sovrano già morto (nella raffigurazione, regge un fiore di loto appassito).

14 V. FALES 1979.

chiamandola con il proprio nome Azatiwataya (l'attuale Karatepe). L'iscrizione è posta, in due versioni uguali ai lati delle due porte cittadine; una terza copia è incisa sulla statua colossale del dio protettore Ba'1 KRNTYŠ (Tarhunza nel luvio)¹⁵; Azatiwata dedica in questo modo le sue opere al dio – e nel corso del racconto si insiste sul concetto che ogni riuscita è dovuta all'azione divina – grazie al quale ha ingrandito il paese ed è diventato “come un padre e una madre per gli Adanesi” (gli abitanti del regno di Que, i sudditi del re che ha dato il potere ad Azatiwata)¹⁶.

Tra il IX e l'VIII secolo a.C. il formulario che inizia con una dedica è diffuso nelle regioni circostanti: in area cananaica un esempio tipico ne è la stele di Mesha (*KAI*, 181), della fine del IX sec. a.C.¹⁷, in area aramaica gli esempi sono in particolare la stele di Zakkur, re di Hamat e di La'ash (trovata a Tell Afis, antica Hazrak; *KAI*, 202), dedicata al dio Iluwer (mentre il protettore del re è Ba'al Shamin, il dio del cielo); inoltre, la stele dedicata a Hadad da Panamuwa (I) re di Sam'al (*KAI*, 214), nella prima metà dell'VIII¹⁸. Tuttavia, in questo periodo e in queste iscrizioni, seppure gli dèi sono presenti come le figure che sono all'origine del potere del re, in primo piano è posto il sovrano, con sfumature diverse di contenuto secondo le situazioni alla base di ogni testo¹⁹. Il re – o comunque l'autore di questi racconti – si mostra più il salvatore del popolo che il devoto, anche quando dedichi alla divinità la commemorazione delle proprie imprese o affermi esplicitamente di dovere il successo al dio protettore. Da notare che nessuno di questi testi,

anche quando redatti in fenicio, proviene dalla zona costiera propriamente fenicia. Le iscrizioni celebrative che ci sono pervenute si manifestano come tipiche di organizzazioni statali emergenti, dotate di un certo potere esibito, in contrasto spesso con stati rivali circostanti, la cui struttura (spesso basata in origine su casate o dinastie di carattere tribale) non trova confronto preciso, a quanto sappiamo, nella situazione delle città costiere, eredi più dirette di tradizioni precedenti (dalle quali peraltro non abbiamo iscrizioni di questo periodo).

III. Nel corso del tempo e nelle diverse regioni, gli schemi presentati sopra persistono, ma sono variamente elaborati in età persiana; mai più nello svolgimento della storia della regione siro-palestinese si ritrovano testi celebrativi paragonabili a quelli del IX-VIII sec. a.C., verosimilmente per il mutare delle circostanze politiche (predominio degli imperi mesopotamici).

A. La situazione dei documenti di Biblo appare sempre – forse anche per la casualità dei ritrovamenti – parzialmente diversa rispetto alle attestazioni, scarse, delle altre città costiere. Il re Yehawmilk (*KAI*, 10), intorno al 500 a.C., adatta lo schema celebrativo in prima persona, tipico dell'VIII secolo a.C., allo schema di dono canonico²⁰. Il monarca, che parla in prima persona, non è però una figura di conquistatore; dipende dal “gran re” persiano e le sue imprese consistono (come è il caso anche a Sidone) soprattutto nella realizzazione di costruzioni sacre, descritte

15 Sul possibile significato dell'epiteto del dio v. SCHMITZ 2009 (“Ba'1 della mazza”, il dio Hadad che regge una mazza). La proposta resta un'ipotesi.

16 Sul testo e i suoi problemi v. in particolare l'edizione di RÖLLIG 1999; inoltre LANFRANCHI 2007 e GREEN 2010, p. 232–265 (con bibliografia scelta).

17 Trattazione con traduzione e commento dell'ideologia espressa in GREEN 2010, p. 95–135.

18 V. GREEN 2010, p. 157–174; 175–193. La stele di Panamuwa (II), *KAI*, 215, eretta dal figlio, Bar-Rakib, nella seconda metà dell'VIII secolo a.C., commemora invece le imprese del re in un contesto funerario. V. GREEN 2010, p. 195–219. Infine, sempre in ambito aramaico, la più lunga iscrizione di Bar-Rakib

(*KAI*, 216; GREEN 2010, p. 220–231), intorno al 732–731 a.C., ricorda sinteticamente le sue gesta e la sua fedeltà verso il re assiro Tiglatpileser III, nell'ambito della costruzione di un nuovo palazzo, la cui commemorazione è lo scopo del testo. In ognuno di questi casi, con varianti dovute alla diversità degli scopi dell'incisione delle iscrizioni, gli schemi sono analoghi, intrecciando la formula di dedica con quella memorialistica.

19 V. ad es. l'analisi di LANFRANCHI 2007 su Karatepe e Çineköy.

20 Trattata nei particolari della struttura in AMADASI GUZZO 1989–1990, p. 836–838.

minutamente (come nelle iscrizioni precedenti lo erano le vittorie sui nemici), che dedica alla divinità (la Signora di Biblo, come anticamente) in cambio di “favori” ricevuti, in questo caso forse la concessione del trono²¹. L'iscrizione di Yehawmilk si chiude con la richiesta del sovrano tipica di questa città di prolungare il suo regno come ricompensa della propria giustizia, richiedendo e ottenendo perciò, d'altra parte, il favore dei sudditi (secondo l'ideologia esposta sopra). È una sorta di circolo che si rinnova ogni volta che il re si dimostri devoto verso il dio che gli ha concesso una grazia. La benevolenza del dio, in conseguenza della pietà del re, si riverbera sul popolo, il quale da parte sua, si dimostra ossequente verso il sovrano.

B. A Sidone, in età persiana, oltre a testi regali funerari, varie iscrizioni votive, contemporanee a quelle di Biblo, sono state eseguite da una dinastia che risale al re Eshmun'azor I. Come parziale modello del tipo di narrazione va citato l'epitaffio di Eshmun'azor II (*KAI*, 14), intorno alla fine del VI secolo a.C.²², nel quale il re, morto prima del tempo, inserisce il racconto delle sue gesta. Come a Biblo, è preminente l'attività di costruttore di templi: il re fanciullo/adolescente, insieme con la madre reggente, fonda (restauro?) edifici situati in varie località e quartieri di Sidone, la cui menzione ritorna nelle iscrizioni del successore Bod'ashtart in rapporto con iscrizioni di dedica. Il re ricorda infine le proprie benemeritenze rispetto al re persiano, che gli ha concesso nuovi territori.

B.1. Le iscrizioni votive sidonie successive – il cui contenuto e la cui sintassi ripropongono (con qualche variazione e aggiunta) l'elenco delle opere esposto nell'iscrizione funeraria del re Eshmun'azor II – si discostano per alcune caratteristiche dal formulario documentato dal gruppo di dediche regali arcaiche di Biblo e, per la loro brevità, dalle iscrizioni celebrative del IX-VIII secolo incorniciate da una dedica. In alcuni casi, all'inizio del testo compare una formula di datazione in base all'anno di regno; segue, non l'oggetto donato, ma il verbo di dedica alla terza persona singolare, il nome del re (il soggetto), seguito dalla menzione del dono e in ultima posizione da quella del dio (la posizione canonica). Un esempio caratteristico di questo schema è la dedica ad Astarte del re Bod'ashtart (*CIS* I, 4), successore e cugino di Eshmun'azor II²³, nell'anno della sua accessione al trono. L'iscrizione, incisa su un blocco in calcare reimpiegato in un muro, è la seguente:

1. BYRH MP' BŠT MLK
2. Y MLK BD'ŠTRT MLK
3. ŠDNM²⁴ K BN BD'ŠTRT
4. MLK ŠDNM 'YT ŠRN 'RŠ²⁵
5. [YM] Z L'LY L'ŠTRT²⁶

«Nel mese di MP' nell'anno della sua accessione // al regno (lett. del suo diventare re), del re Bod'ashtart re // di Sidone, ecco ha costruito Bod'ashtart // re di Sidone [questo] ŠRN²⁷ del paese // [del mare] per la sua divinità, per Astarte».

21 Il padre di Yehawmilk non ha il titolo regale, mentre lo ha il nonno, il che mostra che non era destinato al trono.

22 Sulla cronologia di Eshmun'azor II, del padre Tabnit (figlio di Eshmun'azor I), e dei successori, v. soprattutto ELAYI 2004, 2006, 2008; cronologia più bassa (con proposta di coincidenza tra Bod'ashtart e Tetramnesto) in AMADASI GUZZO 2017 [2018]. Sul re Bod'ashtart, nipote di Eshmun'azor I, v. XELLA, in *DCPhP*, s. v. Eshmunazor 2, p. 160.

23 Come accennato, Eshmun'azor II era morto anzitempo, senza eredi diretti. Gli succedette Bod'ashtart, che in iscrizioni successive si dichiara “nipote di Eshmun'azor” (I). V. LIPÍŃSKI, in *DCPhP*, s.v. Bodashtart, p. 75.

24 Sull'espressione, da interpretare forse come “re delle due Sidone” (duale) o “re delle (varie parti) di Sidone” (i vari quartieri citati nei testi), v. AMADASI GUZZO 2013.

25 Il carattere corsivo indica una lettura non del tutto sicura. L'integrazione di YM deriva dal nome di “Sidone paese del Mare” (ŠDN 'RŠ YM), interpretato come un quartiere di Sidone, citato già in *KAI*, 14, linee 16 e 18 (Eshmun'azor) e in seguito in altre iscrizioni di Bod'ashtart (v. ad es. *KAI*, 15), come ŠDN YM.

26 Sui problemi di integrazione (Zamora suppone che non ci sia spazio per il dimostrativo Z), v. ZAMORA 2007.

27 Sul possibile significato di questo vocabolo v. BONNET 1995 e 2006–2007. Diversamente AMADASI GUZZO 2012, p. 13–14.

B.2. Negli anni successivi, lo stesso re Bodashtart, dedica un tempio al dio Eshmun, con l'epiteto "della fonte YDL(L)"²⁸, nell'entroterra di Sidone (località attuale di Bostan-esh-Sheikh)²⁹, che si ergeva su una terrazza sopraelevata o podio. Il podio inglobava una piccola altura che il re³⁰ aveva fatto rivestire di blocchi di calcare, su alcuni dei quali aveva fatto incidere sue dediche del tempio al dio. In queste iscrizioni votive (*KAI*, 15 e 16)³¹, non visibili e quindi efficaci verso la divinità grazie alle proprietà specifiche della scrittura, il re si esprime in terza persona, mettendo se stesso al primo posto; il tempio, oggetto della dedica è citato in seguito, mentre il nome del dio è messo alla fine. E' stato osservato da Xella e Zamora che queste iscrizioni che inglobano per così dire la presenza del re costruttore all'interno dell'opera che rende onore al dio, riflettono forse un'ideologia mesopotamica. Ecco l'esempio di una delle iscrizioni della prima serie (*KAI*, 15)³²:

MLK BD'STRT MLK ŠDNM BN BN MLK
'ŠMN'ZR MLK ŠDNM BŠDN YM ŠMM RMM 'RŠ
RŠPM ŠDN MŠL 'Š BN WŠDN ŠD 'YT HBT Z BN
L'ŠMN ŠR QDŠ

«Il re Bod'ashtart, re di Sidone, nipote del re Eshmun'azor, re di Sidone, che aveva costruito in Sidone del Mare, Cieli Alti, Paese dei Reshep, Sidone Domina, inoltre in Sidone dei Campi ha costruito questo tempio per Eshmun, Principe santo».

Nonostante la brevità del testo – imposta anche dal supporto, un unico blocco da costruzione – Bod'ashtart non rinuncia, nel dedicare il tempio a Eshmun, alla tradizione già presente nell'iscrizione funeraria di Eshmun'azor II, di elencare anche le costruzioni (di edifici sacri, come detto più esplicitamente nell'iscrizione

funeraria del predecessore) erette in vari quartieri di Sidone, ricordando così al dio (dato che i testi non sono visibili) tutte le proprie benemeritenze.

B.3. Lo schema esemplificato dalla prima iscrizione di Bod'ashtart, con la data di regno (questa volta il settimo anno), l'elenco di quanto eseguito in altri "quartieri" di Sidone, e quindi la descrizione di nuove opere offerte a Eshmun (in questo caso forse lavori di carattere idraulico in rapporto al santuario), è presente in una lunga iscrizione dello stesso sovrano, ora perduta – forse distrutta – individuata nel 1979 da M. Chéhab lungo il corso del fiume Awali (antico Bostrenus), studiata da P. Xella e J. Á. Zamora e della quale restano solo fotografie che non ne permettono una lettura completa³³. Anche qui il sovrano commemora una lunga serie di opere, alla terza persona singolare, dedicandole allo stesso Eshmun "principe santo della fonte YDLL" (sic).

B.4. Lo schema consueto, con il nome dell'oggetto al primo posto e la richiesta di benedizione alla fine è ripreso sulla base della statua del principino Ba'ishillem, figlio del re Ba'na' (*KAI*, 281).³⁴ Il testo, inciso su una sola linea, sulla base della statua di marmo di un bambino sdraiato (il tipo detto *temple-boy*³⁵) è:

HSML Z 'Š YTN B'LŠLM BN MLK B'N' MLK
ŠDNM BN MLK 'BD'MN MLK ŠDNM BN
MLK B'LŠLM MLK ŠDNM L'DNY L'ŠMN B'N
YDL YBRK

«Questa è la statua che ha dato Ba'ishillem, figlio del re Ba'na re di Sidone, figlio del re 'Abdamon re di Sidone, figlio del re Ba'ishillem re di Sidone al suo signore, a Eshmun alla sorgente YDL; lo benedica!».

28 Le grafie variano nelle diverse iscrizioni: YDL o YDLL. Non è chiara l'ortografia "corretta". Per la forma YDL v. LIPŃSKI 1995, p. 154, nota 245.

29 V. in particolare STUCKY 2005.

30 Un precedente podio era stato fatto erigere da un predecessore, forse Eshmun'azor II, v. STUCKY 2005, p. 19–35.

31 I testi sono numerosi e conservati sia a Istanbul, sia a Beirut sia a Parigi. *KAI*, 15 e 16 raggruppano le due tipologie attestate. Le singole iscrizioni sono

riesaminate da ANDRÉ & BORDREUIL 1990 (con i vari luoghi di conservazione), BONNET & XELLA 2002; XELLA & ZAMORA LÓPEZ 2005 (testo *in situ*).

32 I diversi blocchi iscritti hanno divisioni di righe differenti: per ciò questa trascrizione (come *KAI*) dà un testo continuo.

33 XELLA & ZAMORA LÓPEZ 2004.

34 V., con la bibliografia completa, MATHYS 2005, p. 277–279, Ph2.

35 V. BEER 1994.

Questo tipo di formulario – quello cioè canonico (oggetto-verbo-dedicante-dio-benedizione) – persiste nel Levante (dove non mancano però varianti, ad es. con il dedicante che si rivolge al dio in prima persona) ancora in periodo tardo-ellenistico; inoltre³⁶, in ogni tipo di testo, tendono ad essere presenti indicazioni cronologiche. A partire dal III secolo a.C. circa, tuttavia, compare in qualche esempio anche il formulario prevalente in occidente che nomina il dio cui si dedica al primo posto; le due varianti (dio al primo o all'ultimo posto) possono essere usate in uno stesso santuario, ma, diversamente dai periodi precedenti sono a volte usate nella parte finale espressioni differenti rispetto alle richieste del periodo anteriore. Alcuni esempi da Umm el-'Amed, presso Tiro, esemplificano queste caratteristiche (ad es. *KAI*, 18 e 19)³⁷. Nelle due iscrizioni, non solo le formule usate a conclusione del testo sono in alcuni casi nuove (persistono in altri documenti le vecchie richieste di benedizione); è inoltre attestata una figura intermedia tra il dio titolare del santuario, Milk'ashtart, e i fedeli una figura divina – chiamata "l'inviato di Milk'ashtart" (ML'K MLK'ŠTRT, letteralmente "il messaggero di Milk'ashtart") (*KAI*, 19, 222 a.C.) – che dedica insieme ai cittadini³⁸. Le caratteristiche di queste iscrizioni fanno vedere distintamente il cambiamento nel rapporto tra fedeli e divinità. Il dio appare lontano, non offre favori e richiede dal fedele (spesso chiamato "il servo" del dio) espressioni di devozione quali non erano attestate in precedenza: il dono (come sempre una statua, una costruzione, un tempio) viene fatto per ottenere un "ricordo e buon nome sotto i piedi del mio signore" (SKR WŠM N'M THT

P'M 'DNY, *KAI*, 18). Il dio è dunque oltre che distante, sovrastante e il fedele, il suo servo, si umilia ai suoi piedi (cambia la concezione del divino in parallelo forse con quella della regalità). Non concede una grazia (formule "ha ascoltato la voce delle sue parole", "ha ascoltato la sua voce", ecc.) in cambio del dono: il fedele dedica offerte (spesso statue con la propria immagine o quella dei familiari) per essere ricordato davanti al dio come persona meritevole: il rapporto non è dunque solo del dare per avere, ma del dare come atto di devozione (per procurarsi un merito eterno, piuttosto che – o oltre a – una immediata ricompensa terrena).

IV. A Cipro, si mantengono nell'insieme gli schemi (e i vocaboli) canonici; tuttavia, si osserva una certa variabilità dei formulari votivi in iscrizioni inconsuete altrove³⁹. Le dediche sono quasi tutte successive al V secolo a.C., con l'eccezione di una coppa da Kition-Kathari (VIII secolo a.C.), il cui testo non trova una spiegazione sicura, perché frammentario e perché non si conforma a formulari ben noti⁴⁰. Nelle iscrizioni regali (ma anche in altre) è spesso presente una formula di datazione secondo un anno di regno (sono spesso anche specificati il giorno e il mese). Sono presenti alcune iscrizioni bilingui (in greco e in fenicio) che mostrano soprattutto nell'onomastica, ma in qualche caso anche nella sintassi delle due versioni, l'incrocio delle tradizioni tipico dell'isola⁴¹. Non vi sono, nel rivolgersi alla divinità, differenze di rilievo rispetto a quanto noto in oriente, fino al periodo ellenistico. In seguito, sembra riscontrarsi lo stesso sviluppo osservato ad Umm el-'Amed: due lunghe e difficili iscrizioni da Larnax-tis-Lapithou,

36 V. ad es. MATHYS 2005, p. 281–282, Ph4.

37 Edizione in DUNAND & DURU 1962, p. 181–196; *KAI*, 18 è una dedica a Ba'l Shamem (al primo posto) da parte di un singolo, di varie costruzioni; *KAI*, 19 è la dedica di un porticato (al primo posto), da parte dell' "inviato di Milk'ashtart" e dei cittadini di Hamon (nome antico del sito) ad Astarte (nel luogo sacro del dio di Hamon, che dovrebbe essere Milk'ashtart, la divinità principale del santuario).

38 Iscrizione detta di Ma'sub. V. DUNAND & DURU 1962, p. 185, n° 4; BORDREUIL & GUBEL 2002, p. 128–129, n° 125.

39 Buone esemplificazioni di testi, oltre alle antologie *KAI* e *TSSI*-III, in MASSON & SZNYCER 1972 e YON 2004.

40 V. YON 2004, p. 188, n° 1100 (era datata intorno all'800 a.C., ma appare ora forse più recente).

41 Per un tentativo di storia linguistica v. STEELE 2013.

antica Narnaka (HONEYMAN 1938 e *KAI*, 43)⁴², ascrivibili una all'ultimo terzo del IV secolo, la seconda all'anno 11 di Tolomeo II (275–74), sono diverse dalle altre. Consistono in una serie di offerte a Melqart e Astarte⁴³ da parte di alti funzionari, probabilmente pertinenti alla stessa famiglia⁴⁴. L'interesse, rispetto al rapporto con le divinità risiede di nuovo, come osservato a Umm el-'Amed, nelle espressioni con le quali ci si rivolge ad esse, più chiare in *KAI*, 43 rispetto all'altro testo: i doni, elencati minuziosamente (statue, arredi culturali, forse animali), sono eseguiti in nome della propria famiglia in cambio non di una grazia specifica, ma di un ricordo per sempre per sé e per i propri cari.

Tra i testi rinvenuti negli ultimi decenni, una dedica trovata nel 1990 a Kition-Bamboula⁴⁵ incisa sulla base di un trofeo (non conservato) doveva commemorare – come ricorda l'iscrizione – una vittoria di Kition su Pafo e sui suoi alleati, probabilmente un esercito di Salamina, nell'anno primo del regno di Milkyaton, il 392 a.C. L'iscrizione consiste in una dedica a Ba'l della forza (B'L 'Z) da parte del re e del "popolo di Kition". La presenza del popolo accanto al re è specifica di Cipro (la si trova chiaramente esplicitata nel testo della tavoletta bronzea iscritta in greco sillabico da Idalion)⁴⁶. Un'ulteriore specificità è l'inserzione all'interno della dedica della narrazione schematica della vittoria (che è il motivo del dono del trofeo) che richiama forse da lontano le iscrizioni celebrative: in questo settore si passa nella narrazione dalla terza persona, alla prima persona singolare dei verbi, mettendo in rilievo il re come protagonista. Nella richiesta di benedizione finale si ritorna al plurale, in accordo con il soggetto iniziale costituito dal re e dal suo popolo.

Vale la pena riportare il testo, seguendo, nella traduzione, le correzioni apportate da P. Mosca:

- 1) TRPY 'Z 'Š YTN MLK MLKYTN MLK
KTY W'DYL BN B'LRM WKL 'M KTY
L'DNNM LB'L 'Z BMS'NM
- 2) 'BN W'ZRNM HPPYM L'GD LN MLHMT
B[YM]M [...] LYRH ZYB ŠT 1 LMLKY 'L
KTY W'DYL WYS'
- 3) 'LN[M MH]NT (?) 'Š KTY L'GD LM
MLHMT BMQM 'Z BYM H' BNTY WYTN
LY WLKL 'M KTY
- 4) B'L '[Z 'JZ WNŠT BKL 'BN WB'ZRNM
HPPYM WYTN'T 'NK WKL 'M KTY 'YT
HTRPY '
- 5) Z L B'L '[Z]'DNY KŠM' QLMYBRKM

«Questo trofeo (è ciò) che ha dato/hanno dato il re Milkyaton re di Kition e di Idalion, figlio di Ba'lrom, e tutto il popolo di Kition al loro signore a Ba'l della forza, là dove uscirono (lett. nel loro uscire) // i nostri nemici e i loro alleati, i Pafii, per darci battaglia, nel giorno ... del mese di ZYB dell'anno 1 del suo regno su Kition e Idalion. E uscì // contro di loro l'esercito (?) degli uomini di Kition per dar loro battaglia in questo luogo, proprio in quel giorno. E ha dato a me e a tutto il popolo di Kition // Ba'l della forza forza e vittoria su tutti i nostri nemici e i loro alleati, i Pafii. E ho eretto, io e tutto il popolo di Kition, questo trofeo // per Ba'l della forza mio signore, poiché ha ascoltato la loro voce; li benedica!».

In questo caso è specificamente affermato che la dedica (che consisteva infatti in un trofeo)⁴⁷ è stata fatta perché il dio ha concesso una vittoria in battaglia; in cambio del dono si chiede una generica benedizione.

Una terminologia quasi identica era presente su un'altra dedica, offerta dallo stesso re Milkyaton in un santuario di Reshep a Idalion⁴⁸. Paolo Xella ha per questo supposto che l'altrimenti sconosciuto

42 La prima iscrizione, HONEYMAN 1938, è chiamata anche Larnaca 3 (v. anche MAGNANINI 1973, p. 125–127); la seconda, più recente, Larnaca 2, è anche in *TSSI*-III, 36.

43 Inoltre, in Larnaca 3 è nominato Osiride e forse gli dèi di Biblo.

44 V. LIPÍŃSKI 2004, p. 84–86.

45 YON & SZNYCER 1991; YON 2004, p. 201–202, n° 1144, MOSCA 2006 (bibliografia completa).

46 *ICS*, p. 235–244, n° 217. V., diffusamente, GEORGIADOU 2010 (con interessanti osservazioni sulla regalità, in rapporto con i cittadini); EGETMEYER 2010, p. 629–635.

47 Il fenicio ha adottato la parola greca, secondo un sistema attestato in epoca romana, ad es. a Leptis Magna, per il termine latino *podium*: v. *PPG*³, § 308c.

48 *CIS* I, 91; YON 2004, p. 142, n° 180.

Baʿl della forza sia una manifestazione di Reshep, dio identificato a Cipro con Apollo⁴⁹.

Occidente

I. In occidente le dediche più antiche, molto scarse, si conformano al formulario già presente a Biblo nel X secolo. Il modello più caratteristico è la statuetta iscritta di Astarte proveniente dal Carambolo (*KAI*, 294), il cui testo consiste nella dedica alla dea di un “trono”: doveva trattarsi dell’insieme della statuetta della dea (in bronzo) seduta su un trono andato perduto, forse di un materiale deperibile. L’oggetto del dono “questo trono” (KS’ ’Z) è l’inizio dell’iscrizione (cui segue il verbo, quindi i due offerenti). La formula finale è quella arcaica: il dono è stato fatto “perché (la divinità) ha ascoltato la voce delle sue parole” (KŠM’ QL DBRY)⁵⁰.

II.A. Il dio.- Dal VI sec. a.C. è attestato un rovesciamento del formulario: è il dio al quale si dona che è messo in primo piano; seguono gli altri elementi nella consueta successione nel seguente ordine: nome del dio, preceduto dalla preposizione (L-), verbo, donatore (+ eventuale genealogia e/o funzione/mestiere), frequente formula finale che si riferisce alla ragione del dono.

È quindi evidente un cambiamento nel rapporto dio-fedele: la divinità predomina sull’individuo che dona e sull’oggetto offerto. Lo schema non è ancora testimoniato nel VII-VI secolo a Cartagine, mentre compare nel VI secolo nelle iscrizioni di Mozia⁵¹ (l’unico insediamento dal quale proviene un numero consistente di iscrizioni di questo periodo), ed è poi costante in occidente,

diffondendosi in qualche caso in oriente, e persiste per tutto il periodo di attestazione del fenicio (esempi che si discostano da questo schema sono pochi e si concentrano nel periodo successivo alla caduta del predominio cartaginese).

II.B. Le formule di dedica e di ringraziamento.- Il cambiamento nell’ordine degli elementi nelle iscrizioni, con la preminenza della divinità, è stato già da tempo analizzato⁵². Un po’ più tardi, come è stato ugualmente già notato, il verbo della dedica diventa meno concreto. Nel periodo fino al VI secolo circa sono usati verbi come “costruire” (BNY), “erigere” (TN’), “fare” (P’L), “porre” (ŠYM); in seguito, con esempi già a Mozia, oltre all’uso del verbo “dare” (YTN), si afferma quello di “dedicare, votare”, “elevare (verso il divino)” (NDR, NŠ’). Man mano, soprattutto a cominciare dal IV-III secolo, anche quanto è offerto è chiamato NDR “oggetto votivo, oggetto dedicato”. Inoltre si semplifica la formula finale: da K ŠM’ QL DBRY “(il dono è stato offerto) perché (il dio) ha ascoltato la ‘voce’ delle sue parole” a K ŠM’ QL “poiché (il dio) ha ascoltato la sua voce”, con l’aggiunta frequente di BRK’ “lo ha benedetto”. Eventuali varianti si osservano nell’uso del tempo dei verbi, che possono essere all’imperfetto con il valore di iussivo (invece che al perfetto, con significato di compiuto): “Che il dio ascolti la sua voce (e) possa benedirlo”; oppure “(il dono è stato offerto) poiché (il dio) ha ascoltato la sua voce; possa benedirlo”. Il formulario occidentale, come già notato, è riprodotto a Pyrgi (*KAI*, 277), ciò che sembra indicare una provenienza dal Nord-Africa dello scriba che ha formulato la dedica in fenicio di Thefarie⁵³. In questo esempio il dono sembra corrispondere anche a una richiesta della divinità (formula K ŠTRT’ RŠ BDY), una specificazione che non sembra mai attestata nelle iscrizioni votive di ambito fenicio⁵⁴.

49 XELLA 1993.

50 V. AMADASI GUZZO 1993; KERR 2013; NAVARRO ORTEGA 2016.

51 Edizione: AMADASI GUZZO 1986.

52 MAZZA 1976, POLSELLI 1976 e AMADASI GUZZO 1989–1990, p. 838–839, con esempi del formulario antico e di quello che prevale in seguito.

53 Stato delle ricerche sui testi (etruschi e fenicio), in BELELLI & XELLA 2015–2016.

54 Il significato dell’espressione infatti non è stato mai chiarito con sicurezza; v. da ultimo XELLA 2015–2016, p. 47, senza una traduzione dell’espressione; p. 51–53 con discussione sulle interpretazioni. Per la struttura della dedica (con interpretazione della ragione del dono come una richiesta di Astarte) v. anche ZAMORA 2015–2016.

Lo sviluppo nell'uso dei verbi (verso una maggiore astrazione) e l'abbreviazione nella formula finale sono caratteristiche comuni alle iscrizioni del Levante.

II.C. Specificità delle dediche dei tofet e di altri santuari.- Gli esempi di dediche occidentali provengono soprattutto da quei santuari particolari – campi di urne all'aperto con resti incinerati – che sono chiamati tofet da un sostantivo d'incerta etimologia usato nella bibbia ebraica. La specificità dei tofet risiede nel tipo di culto e di riti che vi si praticavano, diversi rispetto a quelli riservati agli dèi nei “normali” santuari. Non si vuole qui ridiscutere la questione riguardante la natura del tofet affrontata in un numero infinito di studi⁵⁵, ma osservare che all'interno di formulari simili, quello che cambia nelle dediche di questi, rispetto a quelle di altri santuari è il vocabolario che riguarda l'offerta; inoltre, mentre le dediche dei tofet variano più nel vocabolario che nella struttura, alcune aggiunte allo schema consueto caratterizzano nel corso del tempo le dediche degli altri santuari e templi.

II.C.1. Le dediche dei tofet sono generalmente molto semplici. In migliaia di esempi si riproduce un formulario generico, con una dedica a Tinnit e Ba'l Hamon (a Cartagine) o eventualmente al solo Ba'l, Hamon o Addir⁵⁶ (può seguire Tinnit) e una possibile indicazione non specifica di quanto è offerto (che può essere anche omessa), infine la possibile formula finale di benedizione.

Due esempi dal tofet di Cartagine (*KAI*, 85 e 84 = *CIS* I 184 e *CIS* I 178), del III-inizi II secolo a.C.

KAI, 85:

- 1) LRBT LTNT PN B'L
- 2) WL'DN LB'L H'MN
- 3) 'Š NDR H'MLKT BN 'BDMLQRT BN YT-
- 4) NŠD BN 'BDMLQRT
- 5) BN MHRB'L

«Alla signora a Tinnit “volto” di Ba'l // e al signore a Ba'l Hamon; // (ciò) che ha dedicato Himilkot, figlio di 'Abdmelqart figlio di Ya//tonsid, figlio di 'Abdmelqart, // figlio di Maherba'l».

KAI, 84:

[N]DR B'LŠLK BN 'KBR 'L BNM TŠM' QL' TBRK'

«Voto di / ha dedicato Ba'lshillek, figlio di 'Akbor per conto di suo figlio; ascolta la sua voce, benedicilo!».

Questo è il genere di formulari più frequenti, dai quali si può ricavare poco sia sul rapporto del fedele con gli dèi sia sulla natura delle offerte. Il ripetersi di queste espressioni con varianti e specificazioni occasionali fa però capire la notevole consuetudine di questi doni e riti, ben noti a chi li praticava. La loro consistenza era generalmente precisata nelle dediche più antiche (VII-inizi VI secolo a.C.) da espressioni di significato discusso (di solito MLK B'L e MLK 'MR, in seguito anche MLK 'DM), che occupano il posto dell'oggetto della dedica; il termine MLK (vocalizzato *molk* per la trasposizione in lettere latine dell'espressione MLK 'MR come *molchomor*, con varianti) designa un'offerta particolare, come si deduce sia dalla posizione nella formula sia dalla possibile etimologia (da YLK “andare”, “ciò che è fatto andare”; secondo un traslato simile l'“olocausto” ebraico, 'LH, deriva dalla radice che significa “salire”, 'LY)⁵⁷. L'interpretazione delle specificazioni che

55 V. l'insieme dei contributi in XELLA (ed.) 2012–2013; in particolare la bibliografia d'insieme da parte di MELCHIORRI 2012–2013; v. inoltre D'ANDREA 2014 (soprattutto per i dati archeologici, i cui elementi essenziali sono urne contenenti ceneri, stele e frequentemente arredi e costruzioni di dimensioni esigue). Discussione delle diverse interpretazioni in D'ANDREA 2018.

56 È discussa l'etimologia di Hamon, prevalendo ora quella che lo considera il dio del monte Amano o il

dio legato a un sacello; v. le diverse opinioni ad es. in LIPiŃSKI 1995, p. 251–264; XELLA 1991. Su Ba'l Addir, “Ba 'l il grande/potente” v. LIPiŃSKI, in *DCPhP*, p. 55–56.

57 Il verbo YLK “andare” è usato al causativo “far andare” a Karatepe, *KAI*, 26, per indicare l'offerta di sacrifici animali alla divinità; l'espressione usata è: “e tutto il territorio offrì a lui (= al dio) un sacrificio (YLK ZBH), come sacrificio annuale di un bue, ecc...”, v. RÖLLIG 1999, p. 52–53 (Phu/A II 19-Phu/AIII 1ss.).

seguono è dibattuta⁵⁸. Più tardi compaiono, in esempi diffusi ma non generalizzati, espressioni più articolate poco chiare e discusse, che si riferiscono però a offerte ben definite, in alcune località indicate dal vocabolo ZBH “sacrificio”. Due esempi:

KAI, 99 da Sousse (*Hadrumetum*), ca. II secolo a.C.⁵⁹:

- 1) L'DN LB'L HMN [NS]
- 2) B MLK B'L 'ZRM 'Š ND-
- 3) R B'LŠLK BN 'ZRB'L
- 4) BN MTR K ŠM' QL YB-
- 5) RK'

«Al signore a Ba'l Hamon, ste//le di (un'offerta) Molk B'L 'ZRM maschile⁶⁰; voto che ha dedicato // Ba'lshillek, figlio di 'Azorba'l, // figlio di MTR, perché (il dio) ha ascoltato la sua voce; lo be// nedita!».

JONGELING 2008, p. 237, GUELMA N 19, ca. I secolo a.C.-I d.C.⁶¹:

- 1) L'DN B'L MN Z'B' M-
- 2) YLK'TN BN B'LYTN B-
- 3) MLK 'ZRM HYŠ WŠ'-
- 4) M' 'T QWL'

«Al signore Bal Amon, ha sacrificato M//ilkaton, figlio di Ba'lyaton in // (offerta) Molk di un 'ZRM maschile; e (il dio) ha ascol//tato la sua voce». Nei tofet dunque si dedicano o si sacrificano offerte particolari⁶², che non sono statue, sacelli, altari o altri arredi, e che sembrano riferirsi a esseri animati (bambini e/o ovini, come risulta dal contenuto delle urne interrato), diversamente da quanto si costata riguardo alle dediche votive

degli altri santuari. Tuttavia il rapporto con la divinità (dono in seguito a una richiesta esaudita dal dio) non appare diverso rispetto alle dediche “consuete” (si tralascia qui la discussione di espressioni che compaiono in epoca romana che alludono a un “giorno fausto e benedetto”, quando l'ideologia legata al tofet doveva essere mutata)⁶³.

II.C.2. Le iscrizioni provenienti da edifici templari o complessi santuariali diversi dai tofet non sono così frequenti come quelle provenienti da queste ultime aree sacre. Confrontando le dediche da edifici sacri e quelle dai c.d. tofet, si osserva però che gli schemi seguiti sono identici, sia in Africa che nelle regioni di penetrazione fenicia come la Sardegna o la Sicilia (dove invece le iscrizioni dai tofet – con l'eccezione di Mozia – sono poco numerose). Quello che caratterizza spesso queste dediche sono le formule di datazione, sia sulla base dell'anno dei sufeti in carica, sia di altri funzionari, rab e/o sommi sacerdoti, sia a volte le descrizioni minuziose di quanto offerto. Quando la dedica consiste in opere costruite (anche solo altari) si possono nominare l'architetto o il sovrastante ai lavori, o altri artigiani. Tuttavia il vocabolario e il formulario di dedica sono sempre più o meno gli stessi e corrispondono, a parte la terminologia usata per indicare le offerte, a quanto esemplificato per le dediche dei tofet. Solo in pochi casi la grazia richiesta è specificata, come in una dedica (trilingue, fenicia, greca e latina), incisa su un altarino in bronzo in forma di tronco di colonna, nella quale Cleone, il dedicante, che non era certo un fenicio, chiede al dio Eshmun

58 Riassunto delle interpretazioni in D'ANDREA 2018, p. 24–33. MLK 'MR è di solito inteso come “sacrificio molk di un agnello”; per MLK B'L e MLK 'DM non c'è una spiegazione che si sia imposta. Ho supposto, senza prove sicure, che le due espressioni siano equivalenti (non ricorrono mai insieme e mai nella stessa località) e che si riferiscano all'offerta di un bambino; v. HOFTIJZER & JONGELING 1995, p. 641, s.v. *mlk*₅ per le varie proposte.
59 BÉNICHOU-SAFAR 2010, p. 102–104, Sousse 2.
60 Si tratta della specificazione dell'offerta, che si pensa consistere in un essere (non specificabile) maschile: v. HOFTIJZER & JONGELING 1995, p. 642, s.v. *mlk*₅, con l'indicazione dei possibili dubbi.

61 Guelma, antica Calama, usa quasi sempre lo stesso tipo di formula; l'ortografia è particolarmente evoluta rispetto a quella tradizionale.

62 Un'altra espressione caratteristica è BŠ'RM BTM (con varianti grafiche), che sembra anch'essa riferirsi all'offerta. Per un'esposizione delle varie interpretazioni che sono state date del tofet e dei riti lì praticati v. D'ANDREA 2018. La mia opinione, in base alle iscrizioni, è in AMADASI GUZZO 2009 (non modificata in seguito).

63 Su queste questioni v. D'ANDREA 2014; per la c.d. “romanizzazione” degli dèi, ma non sui riti, CADOTTE 2007.

(corrispondente ad Asclepio-Esculapio) di essere guarito. Il testo, fenicio (*KAI*, 66, del II secolo a.C.) è il seguente:

- 1) L'DN L'SMN M'RH MZBH NHŠT MŠQL LTRM
M'T 100 'Š NDR 'KLYN ŠHSGM 'Š BMMLHT ŠM[
2) QJL RPY' BŠT ŠPTM HMLKT W'BD'ŠMN BN
HMLK⁶⁴.

«Al signore a Eshmun Merre, altare di bronzo del peso di cento 100 libbre che ha dedicato Kleon che appartiene agli HSGM, che sono nelle saline; (il dio) ha ascoltato // la sua voce, lo ha guarito, nell'anno dei sufeti Himilkot e 'Abdeshmun figlio di Himilk»⁶⁵.

Iscrizioni simili con dediche di altari sono attestate a Cartagine, con qualche modifica nella sintassi, un ordine che tende a variare con il passare del tempo e che sempre meno si adegua a regole fisse dopo il II secolo a.C.⁶⁶ E tuttavia, l'insieme dei formulari resta notevolmente stabile. Dietro di essi il cambiamento del rapporto tra dio e fedele si percepisce forse più nel modificarsi delle rappresentazioni sui diversi ex-voto che nel formulario che si mantiene opaco. Forse una maggiore lontananza della figura del dio, come notato per l'oriente, si può riconoscere in epiteti usati, in particolare quello di “santo” (QDŠ) che non sembra testimoniato prima del III-II secolo a.C. e che viene dato, ad esempio, a Melqart in una lunga iscrizione, in parte lacunosa, da Tharros: vi è dedicata una serie di lavori di costruzione descritta minutamente, ma poco chiara (anche perché la superficie dell'iscrizione

è rovinata), seguita dalla datazione per mezzo dei sufeti e dalla menzione di una serie di funzionari e artigiani, tra i quali l'architetto era forse di provenienza siciliana⁶⁷.

Anche in occidente, come in oriente, sono presenti nei santuari non solo dediche private, ma di intere cittadinanze: l'uso di dediche collettive appare sempre più frequente nel tempo. Un esempio è *KAI*, 137, da Bir-bou Rakba (antica Thinissut, Tunisia), già di epoca romana e in scrittura neopunica. Lo schema è ancora quello consueto: si tratta della dedica a Tinnit e a Ba'l Hamon di “due santuari” (MQDŠM ŠNM) da parte dei “cittadini di TNSMT”, cui segue la datazione per mezzo dei sufeti e la menzione di artigiani che hanno contribuito alle opere⁶⁸. L'unicità del testo consiste nella specificazione che segue il formulario consueto, nella quale si commemora l'entrata degli dèi nel tempio:

- 4) B' H' LNM 'L 'LT H-
5) MQDŠM 'L B'SR WŠB' LYRH MP' LPNY
HŠT Z ...

«Entrarono questi dèi in questi // santuari il diciassette del primo mese di Mappa di quest'anno...».

È stato osservato che il verbo usato nel senso di entrare è costruito con una preposizione che significa “su” ('LT). Si è dedotto⁶⁹ che le divinità, Tinnit e Ba'l Hamon, avessero, almeno in questo periodo, un carattere celeste: sarebbero scese dall'alto nei luoghi sacri costruiti per loro. L'iscrizione si chiude con la menzione di quattro

64 Il latino è: *Cleon salari(us) soc(iorum) s(ervus) Aesculapio Merre donum dedit lubens / merito merente*. Il greco: Ἀσκληπιάδῃ Μηρρη ἀνάθημα βωμὸν ἔστη/σε Κλέων ὁ ἐπὶ τῶν ἁλῶν κατὰ πρόσταγμα.

65 Sull'espressione *salari(us) soc(iorum) s(ervus)* non c'è unanimità; nemmeno si ha un'interpretazione certa del plurale fenicio HSGM, attestato solo qui: v. da ultimo MORIGGI 2011, p. 82–85.

66 V. *KAI*, 77, dedica di un “altare di pietra” (MZBH 'BN) al dio guaritore Shadrappa; inoltre le numerose dediche di statuette dal santuario di Antas (Sardegna), FANTAR 1969; GARBINI 1997a e 1997b.

67 Riferimenti in AMADASI GUZZO 2005 (l'iscrizione non è mai stata interpretata pienamente). L'architetto è detto appartenere al “popolo di Roshmelqart”; Roshmelqart ricorre su legende di monete della Sicilia

punica del IV secolo a.C. e la sua identificazione è discussa. Sul problema (al di là delle identificazioni) v. ad es. LIPÍŃSKI 1995, p. 238, nota 107.

68 Sul luogo di culto e il suo possibile sviluppo dall'epoca punica a quella romana v. DRIDI & SEBAÏ 2008 (con citazione degli studi precedenti). Per l'iscrizione v. anche JONGELING 2008, p. 65–66 (Bir Bou Rekba N.1).

69 JONGELING 2008, p. 65 (con citazioni precedenti). Peraltro la preposizione 'LT è usata di seguito nel testo con il significato di “per”, sempre in rapporto con i “santuari” (l'espressione in questione significa “furono fatti quattro recipienti in metallo fuso per – 'LT – questi santuari”), impiego che toglie valore a quanto affermato su questa base riguardo alla natura celeste degli dèi.

recipienti in metallo approntati per il culto e consegnati ai sacerdoti, alludendo verosimilmente a un rito che si compiva normalmente. Nel testo non c'è nessun accenno alla ragione della costruzione dei luoghi sacri da parte della cittadinanza, né una richiesta di benedizione. D'ora in poi sembra che le tradizioni precedenti, anche se nell'insieme schemi e vocaboli canonici sono conservati e adoperati, siano notevolmente cambiate e che i riti e i culti, perciò i rapporti tra divinità e fedeli, rappresentino, nel I secolo a. C.-I d.C. fino alla fine dell'uso della lingua fenicia, aspetti e concezioni sempre più localmente connotati e difficilmente percepibili a causa di testi o molto laconici o di difficile interpretazione.

Conclusione

In conclusione, nel mondo fenicio, da oriente a occidente i fedeli si rivolgono agli dèi secondo schemi fissi e laconici, con variazioni e precisazioni riservate a donatori speciali (re/governatori) e a occasioni speciali (vittorie), mettendo quanto donato in primo piano, certo per ingraziarsi, attraverso di esso, gli esseri soprannaturali. Al dio i fedeli devono tutto – in oriente spesso tramite l'intermediazione del re – che è infatti frequentemente il dedicante e che nelle iscrizioni in cui celebra le sue realizzazioni si presenta in primo piano, sempre comunque affiancato dagli dèi e subordinato ad essi. Cipro è un caso specifico che manifesta un incrocio di formule e quindi di atteggiamenti; qui in particolare è caratteristica, nel rivolgersi al dio, l'associazione del re e del popolo. In occidente, dove in particolare manca la regalità, lo schema votivo cambia. Il dio è in primo piano e il fedele gli si rivolge individualmente.

Col tempo e con i mutamenti sociali, il sovrapporsi delle culture e il diffondersi dell'uso della scrittura, in oriente e in occidente, gli schemi tendono a variare e sono adoperate sia alcune poche espressioni personali, sia, soprattutto, formulari

specifici e caratteristici di località determinate. Il dio è sempre colui che ascolta e benedice, ma la sua figura sembra, almeno dal periodo ellenistico, allontanarsi e esigere una riverenza diversamente accentuata: il fedele appare farsi più umile e richiedere non solo una grazia specifica, ma benevolenza, protezione, buon nome imperituro, per sé e per la famiglia. Tipiche dell'occidente sono le iscrizioni dei così detti tofet e sono da classificare a parte rispetto alle altre dediche (ma le iscrizioni votive da questo tipo di luogo sacro sono le più diffuse): nel tofet si offrono agli dèi dei sacrifici difficilmente decodificabili in base ai testi, di natura ben diversa rispetto a quanto offerto negli altri luoghi di culto, per ricevere o perché si è ricevuta una risposta a un voto e una benedizione (o meno spesso, perché si richiede una grazia). L'occasione e la natura del dono sono indicate dall'uso in tutto il corso dell'esistenza di questi luoghi sacri di espressioni caratteristiche, mai adoperate altrove, che forniscono indizi rispetto all'interpretazione delle offerte. Le iscrizioni che si rinvenivano in templi o santuari diversi dal tofet si caratterizzano per descrizioni spesso particolareggiate di quanto è donato, da formule di datazione (presenti qualche volta anche nelle dediche dei tofet), elenco di artigiani, donazioni da parte di intere cittadinanze. In tutti i casi, comunque, quasi mai i Fenici d'oriente e d'occidente lasciano indicazioni chiare rispetto al carattere della loro relazione con la divinità, che tuttavia appare quasi sempre diretta, come mostra la maggior parte delle formule: il fedele si è rivolto personalmente alla divinità e questa ha ascoltato (o si spera che ascolti) le sue parole/la sua voce. Una maggiore distanza del divino dai fedeli in periodo ellenistico non sembra riflessa dalla maggior parte delle dediche occidentali che semmai diventano nel vocabolario più generiche o più decisamente locali e, per la loro larga diffusione, in vari esempi anche sciatte.

Maria Giulia Amadasi Guzzo
Sapienza Università di Roma
mariagiulia.amadasi@libero.it

Bibliografia

ALLEN 2015

ALLEN (S. L.) – *The Splintered Divine: A Study of Ištar, Baal and Yahweh divine Names and divine multiplicity in the Ancient Near East* (SANER 5), Boston/Berlin/München, 2016.

AMADASI GUZZO 1984

AMADASI GUZZO (M. G.) – « Le roi qui fait vivre son peuple dans les inscriptions phéniciennes », *Die Welt des Orients*, 15, 1984, p. 109–118.

AMADASI GUZZO 1986

AMADASI GUZZO (M. G.) – *Scavi a Mozia – Le iscrizioni* (Collezione di studi fenici 22), Roma, 1986.

AMADASI GUZZO 1989–1990

AMADASI GUZZO (M. G.) – « Per una classificazione delle iscrizioni fenicie di dono », in : *Atti del Convegno internazionale Anathema : Regime delle offerte e vita dei santuari nel Mediterraneo antico, 15–18 giugno 1989* (Scienze dell'Antichità 3–4), Roma, 1989–1990, p. 831–843.

AMADASI GUZZO 1993

AMADASI GUZZO (M. G.) – « Astarte in Trono », in: M. HELTZER, A. SEGAL, D. KAUFMAN (ed.), *Studies in the Archaeology and History of Ancient Israel in Honour of Moshe Dothan*, Haifa, 1993, p. 163–180.

AMADASI GUZZO 2005

AMADASI GUZZO (M. G.) – « Cultes et épithètes de Milqart », *Transeuphratène*, 30, 2005, p. 9–18.

AMADASI GUZZO 2009

AMADASI GUZZO (M. G.) – « Il tofet. Osservazioni di un'epigrafista », in : G. BARTOLONI, M.G. BENEDETTINI (ed.), *Sepolti tra i vivi. Evidenza ed interpretazione di contesti funerari in abitato. Atti del convegno internazionale* (Roma, 26–29 aprile 2006) (Scienze dell'Antichità 14), Roma, 2009, p. 347–362.

AMADASI GUZZO 2012

AMADASI GUZZO (M. G.) – « Sidon et ses sanctuaires », *Revue d'assyriologie et d'archéologie orientale*, 106, 2012, p. 5–18.

AMADASI GUZZO 2013

AMADASI GUZZO (M. G.) – « 'Re dei Sidonii'? », in : O. LORETZ, S. RIBICHINI, W. G. E. WATSON, J. Á. ZAMORA – *Ritual, Religion and Reason. Studies in the Ancient World in Honour of Paolo Xella*, Münster, 2013, p. 257–265.

AMADASI GUZZO 2015

AMADASI GUZZO (M. G.) – « Encore CIS I 95 et les divinités guerrières à Chypre », *Orientalia*, 84, 2015, p. 29–40.

AMADASI GUZZO 2017 [2018]

AMADASI GUZZO (M. G.) – « Sur la chronologie des inscriptions de Sidon de la dynastie d'Eshmun'azor », in : R. M. KERR, R. MILLER II, Ph. SCHMITZ (ed.) – *'His Words Soars Above Him'. Biblical and North-West Semitic Studies Presented to Professor Charles R. Krahmalkov*, Ann Arbor, 2017 [2018], p. 5–29.

ANDRÉ & BORDREUIL 1990

ANDRÉ (B.), BORDREUIL (P.) – « Quel est le nombre des dédicaces de Bodachtart ? », in : P. BORDREUIL, E. GUBEL (ed.) – *Bulletin d'Antiquités Archéologiques du Levant Inédites ou Méconnues, Syria*, 67, 1990, p. 493–499.

BEER 1994

BEER 1994 (C.) – *Temple-boys: A Study of Cypriote Votive Sculpture* (Studies in Mediterranean Archaeology 113), Stockholm, 1994.

BELELLI & XELLA 2015–2016

BELELLI (V.), XELLA (P.) (ed.) – *Le lamine di Pyrgi. Nuovi studi sulle iscrizioni in etrusco e in fenicio nel cinquantenario della scoperta* (SEL, n.s. 32–33), Verona, 2015–2016.

BÉNICHOU-SAFAR 2010

BÉNICHOU-SAFAR (H.) – « Les inscriptions du sanctuaire de Sousse », *Semitica & Classica*, 3, 2010, p. 99–123.

BONDÌ *et al.* 2015–2016

BONDÌ (S.F.), BOTTO (M.), GARBATI (G.), OGGIANO (I.) – *Fenici e Cartaginesi. Una civiltà Mediterranea*, Roma, 2009.

BONNET 1993

BONNET (C.) – « Existe-t-il un B'L GBL à Byblos ? À propos de L'inscription de Yehimilk (KAI 4) », *Ugarit-Forschungen*, 25, 1993, p. 25–34.

BONNET 1995

BONNET (C.) – « Phénicien šrn = accadien šurinnu? À propos de l'inscription de Bodashtart CIS I 4 », *Orientalia*, 64, 1995, p. 214–222.

BONNET 2006–2007

BONNET (C.) – « La déesse et le roi : nouveaux regards sur le rôle d'Astarté dans les rites d'investiture en Phénicie », *Mythos*, 1, 2006–2007, p. 11–22.

BONNET 2017

BONNET (C.) – « Cartographier les mondes divins à partir des épithètes. Prémisses et ambitions d'un projet de recherche européen (ERC advanced grant) », *RSF*, 45, 2017, p. 49–63.

BONNET & XELLA 2002

BONNET (C.), XELLA (P.) – « Les inscriptions phéniciennes de Bodashtart roi de Sidon », in : M. G. AMADASI GUZZO, P. MATTHIAE, M. LIVERANI (ed.) – *Da Pyrgi A Mozia. Studi sull'archeologia del Mediterraneo in memoria di Antonia Ciasca*, Roma, 2002, p. 93–104.

BORDREUIL & GUBEL 2002

BORDREUIL (P.), GUBEL (E.) – « Inscription de la 53e année de Tyr », in : E. GUBEL *et al.* – *Art phénicien. La sculpture de tradition phénicienne* (Musée du Louvre. Département des Antiquités orientales), Paris, 2002, p. 128–129, n° 125.

CADOTTE 2007

CADOTTE (A.) – *La romanisation des dieux. L'interpretatio romana en Afrique du Nord sous le Haut-Empire* (Religion in the Graeco-Roman World), Leiden/Boston, 2007.

D'ANDREA 2014

D'ANDREA (B.) – *I tofet del Nord Africa dall'età arcaica all'età romana* (VIII sec. a.C.-II sec. d.C.). *Studi archeologici* (Collezione di Studi fenici 45), Roma, 2014.

D'ANDREA 2018

D'ANDREA (B.) – *Bambini nel « limbo ». Dati e proposte Interpretative sui tofet fenici e punici* (Collection de l'École Française de Rome 552), Roma, 2018.

DCPhP

LIPÍŃSKI (E.) (ed.) – *Dictionnaire de la civilisation phénicienne et punique*, Turnhout, 1992.

DRIDI & SEBAÏ 2008

DRIDI (H.), SEBAÏ (M.) – « De Tanesmat à Thinissut. Nouvelles observations sur l'aménagement d'un lieu de culte africain », in : *Lieux de culte, aires votives, temples, églises, mosquées. IXe Colloque international sur l'histoire et l'archéologie de l'Afrique du Nord antique et médiévale* (Tripoli, 19–25 février 2005) (Études d'antiquités africaines), Paris, 2008, p. 101–117.

DUNAND & DURU 1962

DUNAND (M.), DURU (R.) – *Oumm el-'Amed, une ville de l'époque hellénistique aux échelles de Tyr* (Études et documents d'archéologie IV), Paris, 1962.

EGETMEYER 2010

EGETMEYER (M.) – *Le dialecte grec ancien de Chypre. Tome II : Répertoire des inscriptions en syllabaire chypre-grec*, Berlin/New-York, 2010.

ELAYI 2004

ELAYI (J.) – « La chronologie de la dynastie sidonienne d'Eshmun'azor », *Transeuphratène*, 27, 2004, p. 9–27.

ELAYI 2006

ELAYI (J.) – « An updated chronology of the reigns of Phoenician kings during the Persian period (539–333 BCE) », *Transeuphratène*, 32, 2006, p. 41–53.

ELAYI 2008

ELAYI (J.) – « On dating the reigns of Phoenician kings in the Persian period », in : C. SAGONA (ed.) – *Beyond the Homeland : Markers in Phoenician Chronology* (Ancient Near Eastern Studies, Supplement 28), Leuven/Paris/Dudley, 2008, p. 97–112.

FALES 1979

FALES (F. M.) – « Kilamuwa and the foreign kings: propaganda versus power », *Die Welt des Orients*, 10, 1979, p. 6–22.

FANTAR 1969

FANTAR (M. H.) – « Les inscriptions », in : E. ACQUARO *et al.* (ed.) – *Ricerche puniche ad Antas. Rapporto preliminare della Missione archeologica dell'Università di Roma e della Soprintendenza alle Antichità di Cagliari* (Studi semitici 30), Roma, 1969, p. 47–93.

GARBINI 1997a

GARBINI (G.) – « Nuove epigrafi fenicie da Antas », *RSF*, 25, 1997, p. 59–67.

GARBINI 1997b

GARBINI (G.) – « La testimonianza delle iscrizioni », in : P. BERNARDINI, R. D'ORIANO, P. G. SPANU (ed.) – *Phoinikes BSHRDN. Fenici in Sardegna. Nuove acquisizioni* (Catalogo della mostra, Oristano, luglio-dicembre 1997), Oristano, 1997, p. 110–113.

GEORGIADOU 2010

GEORGIADOU (A.) – « La tablette d'Idalion réexaminée », *CCEC*, 40, 2010, p. 141–203.

GREEN 2010

GREEN (D. J.) – *"I Undertook Great Works". The Ideology of Domestic Achievements in West Semitic Royal Inscriptions* (Forschungen zum Alten Testament 2. Reihe 41), Tübingen, 2010.

HATKE 2015

HATKE (G.) – « For 'Īlmuquh and for Saba' : The *Res Gestae* of Karib'il Watar bin Dhamar'alī from Sirwah in Context », *Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes*, 105, 2015, p. 87–133.

HONEYMAN 1938

HONEYMAN (A. M.) – « Larnax tēs Lapethou : A third Phoenician inscription », *Le Muséon*, 51, 1938, p. 295–298.

HOFTIJZER & JONGELING 1995

HOFTIJZER (J.), JONGELING (K.) – *Dictionary of the North-West Semitic Inscriptions* (Handbuch der Orientalistik I, 21), Leiden/New York/Köln, 1995.

ICS

MASSON (O.) – *Les inscriptions chypriotes syllabiques. Recueil critique et commenté*, Paris, 2^e éd., 1983.

JONGELING 2008

JONGELING (K.) – *Handbook of Neo-Punic Inscriptions*, Tübingen, 2008.

KAI

DONNER (H.), RÖLLIG (W.) – *Kanaanäische und aramäische Inschriften*, I–III, 3. Aufl., Wiesbaden, 1971 (III. Bd., 5. Aufl., 2002).

KERR 2013

KERR (R. M.) – « Notre-Dame-de-la-Huronie? A note on 'štrt hr », *Die Welt des Orients*, 43, 2013, p. 206–212.

LANFRANCHI 2007

LANFRANCHI (G.B.) – « The Luwian-Phoenician bilinguals of Çineköy and Karatepe: an ideological dialogue », in : R. ROLLINGER, A. LUTHER, J. WIESEHÖFER unter Mitarbeit von B. GUFLER – *Getrennte Wege? Kommunikation. Raum und Wahrnehmung in der Alten Welt*, Innsbruck, 2007, p. 179–216.

LEMAIRE 2006 [2009]

LEMAIRE (A.) – « La datation des rois de Byblos Abibaal et Élibaal et les relations entre l'Égypte et le Levant au X^e siècle av. notre ère », *CRAI*, 150, 2006 [2009], p. 1697–1716.

LIPÍŃSKI 1995

LIPÍŃSKI (E.) – *Dieux et déesses de l'univers phénicien et punique* (OLA 64 = *Studia Phoenicia* XIV), Leuven, 1995.

LIPÍŃSKI 2004

LIPÍŃSKI (E.) – *Itineraria Phoenicia* (OLA 127 = *Studia Phoenicia* XVIII), Leuven/Paris/Dudley, 2004.

MAGNANINI 1973

MAGNANINI (P.) – *Le iscrizioni fenicie d'Oriente*, Roma, 1973.

MASSON & SZNYCER 1972

MASSON (O.), SZNYCER (M.) – *Recherches sur les Phéniciens à Chypre* (Hautes études orientales 3), Genève/Paris, 1972.

MATHYS 2005

MATHYS (H.-P.) – « Die phönizischen Inschriften », in: R. STUCKY – *Das Eschmun-Heiligtum von Sidon. Architektur und Inschriften*. Unter Mitarbeit von S. STUCKY und mit Beiträgen von A. LOPRIENO, H.-P. MATHYS und R. WACHTER (Antike Kunst. Beiheft 19), Basel, 2005, p. 273–318.

MAZZA 1976

MAZZA (F.) – « Un tipo di formula votiva nelle iscrizioni fenicie e puniche », *RSF*, 4, 1976, p. 130–136.

MELCHIORRI 2012–2013

MELCHIORRI (V.) – « Appendix – Tophet a selected bibliography », in: P. XELLA – *The Tophet in the Phoenician Mediterranean* (SEL, n.s., 30), Verona, 2012–2013, p. 283–312.

MORIGGI 2011

MORIGGI (M.) – « Phoenician and Punic Inscriptions in the Museo di Antichità di Torino (Turin, Italy) », *EVO*, 24, 2011, p. 81–94.

MOSCA 2006

MOSCA (P. G.) – « Some grammatical and structural observations on the Trophy inscription », *Maarav*, 13/2, 2006, p. 175–192.

NAVARRO ORTEGA 2016

NAVARRO ORTEGA (A. D.) – « Astarté de el-Carambolo. Who's that girl? », *Mainake*, 36, 2016, p. 483–494.

POLSELLI 1976

POLSELLI (G.) – « Struttura delle iscrizioni dedicatorie fenicie d'Oriente. I. La formula iniziale », *RSF*, 4, 1976, p. 137–145.

PPG³

FRIEDRICH (J.), RÖLLIG (W.) – *Phönizisch-punische Grammatik*. 3. Auflage, neu bearbeitet von M. G. AMADASI GUZZO unter Mitarbeit von W. R. MAYER (Analecta Orientalia 55), Roma, 1999.

RÖLLIG 1999

RÖLLIG (W.) – « Appendix I – The Phoenician Inscriptions », in: H. ÇAMBEL, *Corpus of Hieroglyphic Luwian Inscriptions*. Vol. II. *Karatepe-Aslantaş*, Berlin, 1999, p. 50–68.

ROLLSTON 2008

ROLLSTON (C.) – « The Dating of the Royal Phoenician Byblian Inscriptions », *Maarav*, 15, 2008, p. 57–93.

SASS 2005

SASS (B.) – *The Alphabet at the Turn of the Millennium. The West-Semitic Alphabet ca. 1150–850 BCE. The Antiquity of the Arabian and Phrygian Alphabets*, Tel-Aviv, 2005.

SCHMITZ 2009

SCHMITZ (Ph. C.) – « Phoenician KRNTYŠ, archaic Greek *KOPYNHΘPIOΣ, and the Storm God of Aleppo », *KUSATU*, 10, 2009, p. 119–160.

STEELE 2013

STEELE (Ph. M.) – *A Linguistic History of Ancient Cyprus. The Non-Greek Languages, and their Relations with Greek, c. 1600–300 BC*, Cambridge, 2013.

STUCKY 2005

STUCKY (R.) – *Das Eschmun-Heiligtum von Sidon. Architektur und Inschriften*. Unter Mitarbeit von S. STUCKY und mit Beiträgen von A. LOPRIENO, H.-P. MATHYS und R. WACHTER (Antike Kunst. Beiheft 19), Basel, 2005.

TEKOĞLU & LEMAIRE 2000

TEKOĞLU (R.), LEMAIRE (A.) – « La bilingue royale louvito-phénicienne de Çineköy », *CRAI*, 144, 2000, p. 961–1007.

TSSI-III

GIBSON (J. C. L.) – *Textbook of Syrian Semitic Inscriptions – III. Phoenician Inscriptions, Including Inscriptions in the Mixed Dialect of Arslan Tash*, Oxford, 1982.

XELLA 1991

XELLA (P.) – *Baal Hammon. Recherches sur l'identité et l'histoire d'un dieu phénicien et punique* (Collezione di studi fenici 32), Roma, 1991.

XELLA 1993

XELLA (P.) – « Le dieu B'L 'Z dans une nouvelle inscription phénicienne de Kition (Chypre) », *SEL*, 10, 1993, p. 61–69.

XELLA 2012–2013

XELLA (P.) – *The Tophet in the Phoenician Mediterranean* (SEL, n.s., 30), Verona, 2012–2013.

XELLA 2015–2016

XELLA (P.) – « Il testo fenicio di Pyrgi », in : V. BELLELLI, P. XELLA (ed.) – *Le lamine di Pyrgi. Nuovi studi sulle iscrizioni in etrusco e in fenicio nel cinquantenario della scoperta* (SEL 32–33), Verona, 2015–2016, p. 45–68.

XELLA & ZAMORA LÓPEZ 2004

XELLA (P.), ZAMORA LÓPEZ (J. Á.) – « Une nouvelle inscription de Bodashtart, roi de Sidon sur la rive du Nahr al-Awwālī près de Bustān eš-Šēḥ », *BAAL : Bulletin d'Archéologie et d'Architecture Libanaises*, 8, 2004, p. 273–300.

XELLA & ZAMORA LÓPEZ 2005

XELLA (P.), ZAMORA LÓPEZ (J. Á.) – « Une nouvelle inscription phénicienne de Bodashtart, roi de Sidon *in situ* à Bustān eš-Šēḥ (Sidon) et son apport à l'histoire du sanctuaire », *ZDPV*, 121, 2015, p. 119–129.

YON 2004

YON (M.) – *Kition dans les textes. Testimonia littéraires et épigraphiques et corpus des inscriptions* (Kition-Bamboula V), Paris, 2004.

YON & SZNYCER 1991

YON (M.), SZNYCER (M.) – « Une inscription phénicienne royale de Kition », *CRAI*, 135, 1991, p. 791–821.

ZAMORA 2007

ZAMORA (J. Á.) – « The inscriptions of King Bodashtart and the History of his reign : The CIS I, 4 inscription », *Orientalia*, 76, 2007, p. 100–113.

ZAMORA 2015–2016

ZAMORA (J. Á.) – « Pyrgi Revisited. An Analysis of the Structure and Formulae of the Phoenician Text of Pyrgi », in : V. BELLELLI, P. XELLA (ed.) – *Le lamine di Pyrgi. Nuovi studi sulle iscrizioni in etrusco e in fenicio nel cinquantenario della scoperta* (SEL 32–33), Verona, 2015–2016, p. 69–79.

Religion, Language and Integration – Epigraphical Dedications in North Africa in the Late Hellenistic and Early Imperial Periods

Introduction

Hellenistic North Africa had a distinctive and vivid urban culture. The coasts of modern-day Algeria and Tunisia were populated by a chain of Punic cities. In the later part of the first millennium BCE, the area of the Medjerda valley and the Tunisian Tell Atlas saw the emergence not only of small settlements, but also of actual cities, as recent studies have shown¹. These Libyan towns had strong ties with the coastal region with which they shared a common cultural system². With the decline and fall of Carthage and the rise of the Numidian kingdoms, these ties were not weakened, but strengthened further³. The Roman administration of the Late Republic showed no interest in changing this system⁴. Only some Italic and Roman settlers and businesspersons began to take residence in several coastal towns

and established *conventus civium Romanorum* that went on to play an important role in the Roman civil war between Caesar and senate⁵. Caesar then annexed the Numidian kingdom of Juba II, and it was he, and then Augustus, who began to intensify the Roman domination of Africa by founding the new colony of Carthage and attaching to it a wide-ranging territory⁶. Additional colonies were established along the most important communication routes into the hinterland⁷.

The citizens of the Punic cities used inscriptions to commemorate the dead and to venerate the gods, especially Ba'al Hamon in the *tophets*⁸. They did, however, only very rarely set up public inscriptions. Beginning in the third and especially in the second and first centuries BCE, when many towns of the hinterland established their own *tophets*, the

- 1 Cf. AUBET 1993, esp. p. 50–76 for the dimensions of the Phoenician expansion; for the cities in North Africa cf. CAMPS 1961, p. 52–54, and HUSS 1985, p. 31–37.
- 2 Cf. GILHAUS 2011 and GILHAUS 2012 for the development of the settlements in the hinterland; cf. also the survey of BRIDOUX 2008.
- 3 Cf. GILHAUS 2015, p. 24–32.
- 4 For the impact of the fall of Carthage and the Roman administration in Republican times cf. CRAWLEY QUINN 2004 and GILHAUS 2015, p. 33–41; cf. also PASA 2009.
- 5 Cf. TEUTSCH 1962, p. 27–51 and AOUNALLAH 2010, p. 43–57; for the relationship between *conventus* and city also GILHAUS 2015, p. 37–39.
- 6 For the establishment of the *pertica* cf. GASCOU 1984; JACQUES 1991, p. 600–606; FISHWICK 1994;

AOUNALLAH 2010, p. 59–67; for other cities cf. AOUNALLAH 2010, p. 82–91.

- 7 Cf. VITTINGHOFF 1951, p. 81–85; 110–116; TEUTSCH 1962; BRUNT 1971, p. 593–595; AOUNALLAH 2010, esp. p. 43–57.
- 8 D'ANDREA 2014 has recently surveyed the *tophets* of North Africa. BONNET 2011 and CRAWLEY QUINN 2011 have shown the great importance of the *tophets* for the self-conception of the inhabitants of the Punic cities; for the *tophets* in Roman times cf. MCCARTY 2010 and MCCARTY 2012–2013; for the Punic epigraphy cf. LIPINSKI 1995 and FANTAR 1996; for Neo-Punic script and Late Punic inscriptions cf. JONGELING & KERR 2005 and the corpus of JONGELING 2008.

Libyans began to use the Punic language in same contexts as on the coast. In funerary contexts, Libyan language and script were also used. Although most Libyan inscriptions remain unreadable and cannot be securely dated, their distribution clearly shows that most of them come from the environments of the cities in the hinterland⁹. The language spoken by the city dwellers is hard to determine. In Hellenistic times, it was probably Libyan, while Punic functioned as kind of *lingua franca* and had a high status as a religious and cultural language. Latin played a minor role in North Africa during this period and was only used by the Roman administration and settlers as well as by some locals who erected Latin monuments in honour of Romans¹⁰. It was only during the age of Augustus that officials of the coastal towns began to set up public inscriptions in Latin and mint their coins with a Latin legend¹¹. At the same time, the settlers of Carthage, the Carthaginian *pagi* and the other Roman colonies built up and embellished their cities¹². Personal inscriptions in Latin are still rare from this period, but this may be due to the poor status of conservation and exploration of the earliest Roman colonies in North Africa. Overall, it appears that Punic, Libyan, and Latin were used each in a different context and by different individuals. However, by the end of first century CE Punic started to disappear, while Latin became the dominant language in North Africa¹³. The fate of the Libyan language and Libyan epigraphy remains virtually unknown. Punic epigraphy did not vanish everywhere at the same time and the choice of language was a deliberate act of significance. Local conditions

obviously played an important role for the rise of Latin to dominance.

This article will explore the interplay between Punic and Latin (and to a lesser extent Libyan) in the field of religious dedications, where all three languages occur. As the urban changes from the Late Hellenistic to the Early Imperial period are not well known in most of the cities, I will instead develop case studies of the indigenous towns of Thugga and Mactaris, both of which had a different relationship to the Roman administration. Because both cities were located in the hinterland, the conclusions drawn from these two cases will be compared with the developments in the Punic town of Hippo Regius, which was situated on the coast.

Thugga

The early development of Thugga is not well understood but it seems that the city was an important centre in pre-Roman times¹⁴. A richly decorated mausoleum and several Libyan and Libyco-Punic inscriptions dating from the second century BCE are known which indicate that there was a complex system of offices for which the local elites competed¹⁵. The majority of the (for the most part indecipherable) Libyan inscriptions were found in the environs of what would later become the forum. It can therefore be assumed that the area was already the central part of the Hellenistic city. It is also clear that the local elites used the Libyan language for documenting public acts, such as the construction of a temple for the Numidian king Massinissa¹⁶.

9 Cf. GHAKI 1995 for the distribution of the Libyan inscriptions; for linguistic aspects cf. CHAKER 2008.

10 For the earliest Latin inscriptions in North Africa cf. ZUCCA 1996; MASTINO & ZUCCA 2004; CRAWLEY QUINN 2003, p. 16–17.

11 For the coins of the African cities cf. ALEXANDROPOULOS 2007.

12 For the urban development of Carthage cf. GROS 2000 and the comprehensive account of DI STEFANO 2009.

13 Cf. e.g. GILHAUS 2015 for the evidence of the statue inscriptions.

14 For the various aspects of the development of Thugga cf. the bibliography of KHANOUSSI & STROCKA 2002, p. 13–29.

15 For the Libyan inscriptions of Thugga cf. GHAKI 1997, p. 27–34.

16 *RIL*, 2 = *KAI*, 101; cf. *RIL*, 3–5; 10 for the interpretation of these inscriptions cf. FÉVRIER 1964–1965; CHAKER 1986; CAMPS 1994, esp. p. 1983–1984; CAMPS 1995, esp. p. 2523–2525; GHAKI 2003; GHAKI 2011.

Augustus attached the region around Thugga to the *pertica* of the recently established colony of Carthage and founded a Roman *pagus* on the territory of Thugga. The native *civitas* continued to exist, its inhabitants had to arrange themselves with the Roman incomers. Under the Julio-Claudians, the members of the *pagus* constructed several shrines and altars and supplied them with Latin inscriptions. Apart from monuments for the emperors, altars, temples and shrines were built mainly for the gods of Roman Carthage like Jupiter Optimus Maximus, Venus, Concordia and Ceres¹⁷. In most cases, an official from Carthage took personal charge of the dedication of the new religious monuments at Thugga¹⁸. The benefactors were mainly *liberti*, but even the Roman *eques* M. Licinius Rufus and his family who appear to have possessed estates in the region, sponsored several construction works¹⁹. The activities concentrated on the area of the forum and radically changed the layout of the zone. It is unclear what happened to the monument of Massinissa. The *pagus* obviously occupied the civic centre and reproduced the cults of Roman Carthage²⁰.

The *civitas* adapted to this situation. A member of the elite who had already become a Roman citizen dedicated an altar with a Latin inscription to *Divus Augustus* and the reigning emperor Claudius in 48 CE. An official of Carthage, the *duovir* and *patronus pagi* C. Artorius Bassus, dedicated the gift²¹. This shows that there were at least some members of the local elite who publicly associated with the Romans in order to strengthen their own positions, just like the Roman *liberti* and the family of M. Licinius Rufus did. It were mainly social climbers who took the Roman colony of Carthage as their model and reshaped the religious landscape of Thugga. As a consequence even the members of the *civitas* quickly started to compose public inscriptions in Latin.

Documents were no longer written in Libyan, and even Punic ceased to play a role in these public inscriptions. The people of Thugga still wrote in Punic on their steles for Ba'al Hamon. The *tophet* located on the eastern edge of the city had been established in the third or second century BCE²². The setting up of inscriptions was a highly localised practice. While for

17 Cf. RIVES 1995, p. 101–111; for urban development under the Julio-Claudians cf. BULLO 2002, p. 119–128.

18 *DFH*, 23: *Imp(eratori) Ti(berio) Caesari divi Aug(usti) f(ilio) Aug(usto) pontif(ici) maximo tribunic(ia) potest(ate) XXXVIII co(n)s(uli) V / L(ucius) Manilius L(uci) f(ilius) Arn(ensi) Bucco Ilvir dedicavit / L(ucius) Postumius C(ai) f(ilius) Arn(ensi) Chius patron(us) pag(i) nomine suo et Firmi et Rufi filiorum / forum et aream ante templum Caesaris stravit aram Aug(usti) aedem Saturn(i) arcum d(e) s(ua) p(ecunia) f(aciendum) c(uravit)*; cf. *DFH*, 24; 25; *CIL*, VIII, 26603 = *ILTun*, 1433.

19 *DFH*, 69 = *AE*, 1969–1970, 652: *[Ti(berio) Claudio Caesari Aug(usto) Germa]nico p(atri) p(atriciae) / [pontifici maximo tr]ib(unicia) p(otestate) XIII co(n)s(uli) V / [M(arcus) Licinius Rufus praef(ectus) alae] I Bosphoran(ae) flam(en) Aug(usti) / [c(oloniae) C(oncordiae) I(uliae) K(arthaginis) patronus pagi et civitatis Thuggensis] p(ago) dedit itemque dedicavit / [---] mac[ellum] sua pec(unia) fec(it) / [curatoribus ---]o P(ubli) f(ilio) Qui(rina) Ge[---]io M(arci) f(ilio) Arn(ensi) Sever[oj]*; *CIL*, VIII, 26464 = *AE*, 1969–1970, 648; *CIL*, VIII, 26603 = *ILTun*, 1433 = *AE*, 1969–1970, 649; *DFH*, 25 = *AE*, 1969–1970, 651; *DFH*, 26 = *AE*, 1969–1970, 650; cf. POINSSOT 1969 and RIVES 1995, p. 107–108; for the role of *liberti*

under the Julio-Claudians in North Africa cf. LE GLAY 1990.

20 Cf. RIVES 1995, p. 108–111.

21 *DFH*, 46: *Divo Aug(usto) sacr(um) et / Ti(berio) Claudio Caesari Aug(usto) / Germanico pont(ifici) max(imo) trib(unicia) / pot(estate) VIII imp(eratori) XVI co(n)s(uli) IIII p(atri) p(atriciae) cens(ori) / C(aius) Artorius Bassus pon(tifex) aed(ilis) duumvir cur(ator) / lucustae patronus pagi dedicavit / Iulius Venustus Thinobae filius / honoribus peractis flamen divi Aug(usti) et / Gabinia Felicula uxor et Faustus f(ilius) eius / huic senatus et plebs ob merita patris / omnium portarum sententi(i)s ornam(enta) / sufetis gratis decrevit suo et Fausti Thinobae patris / honoribus peractis flam(inis) divi Aug(usti) et Firmi qui / civitas ornamenta sufetis ob merita sua decrevit et / Satrii sufetis 'q'ui a civitate et plebe suffragio / creatus est et institoris honoribus peractis / flamen divi Aug(usti) fratrum suorum nomine s(ua) p(ecunia) f(ecerunt) / curatore Iulio Firmio filio.*

22 For the *tophet* cf. D'ANDREA 2014, p. 152–168; for different theories about the relationship between the *tophet* and the later temple of Saturn and the development of the sanctuary in Roman times cf. SAINT-AMANS 2004, p. 287–298; MCCARTY 2012–2013, p. 104–109; for the finds in the sanctuary cf. also POINSSOT 1955 and LE GLAY 1961–1966, I, p. 207–220.

example in Cirta about half of the ex-votos bear a text²³, in Thugga most of the more than 500 steles are an-epigraphic and show only well-known symbols like the sign of Tanit, the crescent, the sun disk, or the *caduceus*²⁴. Fewer than 40 steles are inscribed of which about 20 are in Punic. Most cannot be securely dated, but there are some indications that most date from the first century BCE and early first century CE²⁵. The citizens of Thugga were responsible for the two votive offerings that also name the eponymous *shophet*²⁶. The persons in the collective and the individual offerings all bear names of Punic or Libyan origins.

Some 15 additional steles also show the typical emblems and symbols, but are written in Latin and were offered by Roman citizens. Several of the latter have no *cognomen*, and the gentile names indicate that the donators were members of the *pagus* rather than enfranchised locals²⁷. The lack of *cognomina* is also an important indicator for an early dating of these inscriptions (no later than the Julio-Claudians). A member of the *pagus* even sponsored an *aedes* for Saturn, the Roman counterpart of Ba'al Hamon in the vicinity of the forum²⁸. It becomes clear that the *pagani*, living together with citizens of the *civitas*, did not only promote the gods of Roman Carthage, but also

embraced existing local cults and worshipped the most important local god on an individual and public level. The Roman citizens depicted the same symbols and emblems on their steles, but did write in their native tongue and not in Punic, the cultic language of the locals. Yet, it must be remembered that most of the steles at Thugga were an-epigraphic and a written dedication was not a necessary part of the ritual. Most worshippers saw no need to commemorate their offerings and names with an inscription, and the reasons why some chose to write their name and a votive formula either in Punic or in Latin remain in the dark²⁹.

The further development of the sanctuary in the late first and second centuries CE is hard to track³⁰. As is known from a Latin inscription, the *civitas* repaired a *templum Saturni* around the early second century CE that can probably be identified with the *tophet*³¹. In 194–195 CE a local benefactor erected a new temple with the accordance of *pagus* and *civitas* that obscures the remains of the earlier open-sky sanctuary so that the ritual continuity from the *tophet* to the temple cannot be outlined³². Perhaps members of the *pagus* and of the *civitas* continued to erect an-epigraphic steles in the second century CE until the performed rituals radically altered

23 Cf. BERTHIER & CHARLIER 1955.

24 For the steles of the sanctuary cf. D'ANDREA 2014, p. 162–165 (with references to the excavation reports).

25 For the inscriptions cf. D'ANDREA 2014, p. 165–166; cf. also CARTON 1897, p. 406–415 and CHABOT 1916. Most inscriptions remain incomprehensible. JONGELING 2008, Dougga N 1–3; 5 has reedited the Neo-Punic texts.

26 Cf. JONGELING 2008, Dougga N 2 and N 5.

27 For the Latin steles cf. LE GLAY 1961–1966, p. 216–220 (n° 9–24); cf. also CARTON 1897 and LANTIER & POINSSOT 1942.

28 DFH, 23: *Imp(eratori) Ti(berio) Caesari divi Aug(usti) f(ilio) Aug(usto) pontifici maximo tribunic(ia) potest(ate) XXXVIII co(n)s(uli) V / L(ucius) Manilius L(uci) f(ilius) Arn(ensi) Bucco Ilvir dedicavit / L(ucius) Postumius C(ai) f(ilius) Arn(ensi) Chius patron(us) pag(i) nomine suo et Firmi et Rufi filiorum / forum et aream ante templum Caesaris stravit aram Aug(usti) aedem Saturn(i) arcum d(e) s(ua) p(ecunia) f(aciendum) c(uravit).*

29 Even one nearly unreadable Libyan and two Greek votives were found (cf. CHABOT 1897, p. 406–415).

30 Cf. MCCARTY 2012–2013, p. 104–109, who denies a direct continuity between *tophet* and temple.

31 DFH, 126 = *IL Afr.*, 551: *Saturno Aug(usto) sac(rum) / civitas Thuggensis templum vetustate consumptum / sua pecunia restituit id[e]mque dedicavit*; for the interpretation of the inscription cf. LE GLAY 1961–1966, I, p. 214; cf. *CIL*, VIII, 15515 = *CIL*, VIII, 26497 = *ILTun*, 1399.

32 DFH, 38 = *ILTun*, 1400: *Pro salute Imp(eratoris) Caesaris L(uci) Septimi Severi Pertinacis Aug(usti) Parthici Arabic[i] Parthici Adiaben[ici] pont(ificis) max(imi)] tri[b(unicia) pote]st(ate) III co(n)s(ulis) II p(atris) p(atriciae) [[et D(ecimi) Clodii Septimi Albini Caes(aris)]] et Iuliae [Domnae Aug(ustae) matris castr]orum opus templi Saturni quod L(ucius) O(ctavius) Victor Roscianus [---] ex summa honoris [---] taxatis HS quinquaginta milib(us) n(ummum) mu[---]ulis suis ad perficiendum id opus HS centum mil(ia) n(ummum) legavit qua summa ab hereditibus [sol]uta et publice inlata pagus et civitas Thuggensis d(ecreto) d(ecurionum) dedicavit.*

with the construction of the new temple. There can also have been a gap in ritual activity. In any case, Punic steles were only set up until the early first CE when the Roman newcomers also dedicated Latin *ex-votos* for Saturn in the *tophet* for a brief time.

Libyan only flourished as a written language in Thugga for a brief time in the late Hellenistic period, while Punic continued to be used until the middle of the first century CE, but only in the inscriptions in the *tophet*. By that time, the local elite had adopted the Latin language of the Roman settlers who had already remodelled the civic centre. In the second century CE, no more differences between the respective elites of *pagus* and *civitas* are visible. A clear trend towards a unified cultural pattern dominated by Latin emerges. Nevertheless, the example of Thugga clearly shows that this trajectory was not inevitable; it also illustrates the important role of local conditions. The Roman incomers, directly interacting with the people of the *civitas*, were also involved in the local cults. Behind the façade of the public monuments of the forum, traces of a more complex religious relationship lurk.

Mactaris

The site of Mactaris has been inhabited since prehistoric times, but Mactaris became a city only in Hellenistic times³³, and most of the growth of the urban area occurred in the first and second centuries CE³⁴. Mactaris fell under Roman control together with Thugga after the dissolution of the kingdom of Juba II, but the city remained on the fringes

of the province until the Flavian period when the headquarter of the Roman army was moved from Ammaedara to Theveste and subsequently to Lambaesis, and several cities had been founded south of Mactaris³⁵. In the second century CE, or perhaps even earlier, Mactaris had become an administrative centre for several groups of indigenous villages in the region³⁶. Because of the lack of interest on the part of the Roman provincial administration, few Roman citizens established themselves in Mactaris in the first centuries BCE and CE.

Latin made a comparatively late appearance; the earliest epitaphs, set up by immigrants seem to date to the middle of the first century CE³⁷. Only in the Flavian and early Antonine periods did their number increase significantly, when the *civitas* suddenly started to use Latin in public texts and members of the local elite received Roman citizenship³⁸. Until that time Punic (and to lesser extent also Libyan) were the preferred languages for funerary texts by locals.

A large open-sky sanctuary with a monumental altar of 10 meter in length³⁹ was situated in the centre of the Hellenistic city. Thanks to several Punic inscriptions, the temple can securely be attributed to Hator Miskar who is otherwise only attested in a handful of texts from Carthage. The sanctuary was built in the second or first century BCE and was constantly being rebuilt and modified until the second century CE. The great dedicatory inscription, which is dated to the middle of the first century CE, names the cultic assembly responsible for the maintenance of the building and lists all its members⁴⁰. Most of them bear Libyan or Punic names but some had already adopted Latin ones⁴¹. Roman citizens, whether

33 For the history and urban development of Mactaris cf. PICARD 1957 and the brief account by GHAKI 2010; for the society of Mactaris cf. also M'CHAREK 1982.

34 Cf. M'CHAREK 1985.

35 For the politics of the Flavians in North Africa cf. LE GLAY 1968.

36 Cf. AOUNALLAH 2010, p. 21–27.

37 Cf. M'CHAREK 1982, p. 18–45 for the Latin funerary steles of the first century CE.

38 For the elites of the peregrine *civitas* cf. M'CHAREK 1982, p. 195–200.

39 Cf. the excavation accounts of PICARD 1972; PICARD 1979–1980a; PICARD 1979–1980b; PICARD 1982a; PICARD 1982b for the sanctuary.

40 Cf. KAI, 145 = JONGELING 2008, Hr. Maktar N 64.

41 Latin Names in JONGELING 2008, Hr. Maktar N 64: “Capito, the son of Salsamit”, “Rufus, the son of Mastibar”, “Restitutus, the son of *rsy*”, “Lucius, the son of Galgasat”, “Bassus, the son of Dabar”, “Rogatus, the son of the priestess”.

settlers or enfranchised locals, have left no trace in the epigraphic record at this date. A corresponding inscription mentions four men who obviously funded part of the building⁴². Another severely damaged text seems to mention the sponsoring of the temple court⁴³. Both inscriptions are dated after the acting *shophets* of the city, which underlines the public character of the temple.

Another dedicatory inscription was set up in the temple of Hator Miskar sometime in the late first or early second century CE⁴⁴. The text is arranged in a manner similar to the older one, listing the members of the assembly who made gifts to the temple. More sponsors bear Roman names but none appear to have been Roman citizens at this point. This is paralleled by the eponymous office which is called consulate, an obvious attempt to adopt Roman names for the local government. Nevertheless, the elites of Mactaris did not start to write Latin or to venerate the Roman emperors as the Thuggenes did.

Latin was only used on a couple of epitaphs erected by Romans who had settled in Mactaris⁴⁵. There are only two mixed Latin-Punic funerary

inscriptions who honour native Mactaritani⁴⁶. On the other side, the Roman citizen Titus Staberius and a certain Severus, the son of a Roman citizen, were given Punic funerary monuments⁴⁷. The Mactaritani themselves wrote their epitaphs in Libyan or more commonly in Punic until the early second century CE⁴⁸.

A *tophet* for Ba'al Hamon must have been situated not far away from the temple of Hator Miskar, but its remains were erased by a rivulet running through that area⁴⁹. However, about 100 steles for Ba'al Hamon dating from the first and early second centuries CE have been found, most of which bear inscriptions⁵⁰. Only a very late votive text of the reign of Septimius Severus was written in Latin, and apart from two bilingual dedications all other inscriptions have Punic texts⁵¹. As in Thugga, the citizens also made some collective dedications, but most were individual offerings⁵². The later dedicators more often have Latin single names, while only very few individuals can be identified as Roman citizens. One Marcus, son of Gaius Canuleius, offered a stele, as did the freedman Marcus Cornelius⁵³. In some other

42 KAI, 146 = JONGELING 2008, Hr. Maktar N 65; cf. KAI, 147 = JONGELING 2008, Hr. Maktar N 66.

43 JONGELING 2008, Hr. Maktar N 75.

44 JONGELING 2008, Hr. Maktar N 76.

45 Cf. M'CHAREK 1982, p. 18–45 for the early Latin funerary steles; for the early Roman presence in Mactaris cf. PICARD 1966. In the late first or early second century CE, the *cives Romani* made their first appearance as a group: [---] *Caes(ari) Aug(usto) [---] / [--- ci]ves Rom(ani) et civit(as) p(ecunia) s(ua) f(aci)undum c(uraverunt)* (AE, 1966, 514).

46 JONGELING 2008, Hr. Maktar N 69. The Punic text is indecipherable; the Latin parallel reads: [---] *is f(ilius) et Bibba[---] / [--- a]nnis LXXX hic [situs]*; KAI, 152 = JONGELING 2008, Hr. Maktar N 35 for the Punic text and CIL, VIII, 1048 = CIL, VIII, 23473 for the Latin version: *Iascuta Selidius f(ilius) / vixit annis LXIII honeste*.

47 JONGELING 2008, Hr. Maktar N 48 for “Titus Staberius, the son of Marcus Staberius” and JONGELING 2008, Hr. Maktar N 27 for “Severus, the son of Gaius Iulius”; the Staberii are also otherwise known in Mactaris and were inscribed in the Arnensis, the *tribus* of Roman Carthage. The Staberii may have come from Carthage (cf. M'CHAREK 1982, p. 155) and might

have been indigenous Africans to whom the proconsul M. Pompeius Silvanus Staberius (56–58 CE) gave the Roman citizenship. Early Iulii were often descendants of *liberti* and commonly also originated from the early colonies (cf. M'CHAREK 1982, p. 151–152).

48 For the Libyan monuments cf. PICARD 1957, p. 26–33; cf. JONGELING 2008, p. 91–145 for the Neo-Punic inscriptions.

49 Cf. PICARD 1957, p. 42–47 and D'ANDREA 2014, p. 200–207.

50 For an overview cf. D'ANDREA 2014, p. 203–207.

51 CIL, VIII, 23403: *[Sat]urno Aug(usto) [sacr(um)] / [pro sa]lute Im[p(eratoris) Caes(aris) L(uci) Sep]/[timi S]everi*; JONGELING 2008, Hr. Maktar N 1 (cf. CIL, VIII, 1008) has the name of the dedicant in Latin (*Crescens*), while the rest of the text is written in Punic. On another stele the Punic text (JONGELING 2008, Hr. Maktar N 6) only gives the cognomen of the dedicant (*Celadus*) while the Latin parallel contains the full name and a votive formula; CIL, VIII, 1012: *C(aius) Decrius Celadus / votum solvit libe(n)s / animo*.

52 Collective offerings: JONGELING 2008, Hr. Maktar N 11; 39; 110; 111; 116.

53 JONGELING 2008, Hr. Maktar N 49 (“Marcus, the son of Gaius Canuleius”) and Hr. Maktar N 52 (“Marcus

cases, the personal status of a dedicator remains unclear. Unlike most other worshippers, these men were not called citizens of Mactaris and it is plausible to assume that at least some of them were indeed Roman settlers who resided at Mactaris⁵⁴. So, in contrast to Thugga, at least a handful of Romans used the Punic language in Mactaris.

The oldest extant public Latin inscription is the well-studied dedication inscription of the *iuvenes* that lists more than 70 persons⁵⁵. The text is also the first one to mention a Roman emperor, namely Domitianus, but even in this time it appears that none of those listed had received Roman citizenship. It was only by the time of Trajan and Hadrian that the members of the elite bear the *tria nomina* and began to reshape the city with new buildings, while the Punic language quickly disappeared. In the late second century, Mactaris was promoted to the rank of a *colonia* and by then it resembled the other cities in the province⁵⁶.

It should become clear that there existed quite different local paths to becoming a Roman city. In Mactaris, Roman settlers remained a very small minority who made no appearance as a publicly recognisable group and who had only minor influence in the city. Some even adopted the local custom and wrote inscriptions in Punic. The Mactaritani were keen on taking Latin names but choose *cognomina*, *gentilia* and first names quite indiscriminately as single names. Additionally, several dedicators depicted themselves on their steles in a Roman *toga*, however, without being Roman citizens⁵⁷. Roman cultural practices and institutions were thus clearly attractive to the Mactaritani, but they were adapted to local conditions and endowed

with new meanings, a progress which Jane Webster has called “creolization”⁵⁸.

Unlike Thugga, the local elites of Mactaris developed no agenda to promote their city as a “Roman” centre in the first century CE. Although the notables acted as sponsors, their gaze was turned inwards. This was possibly due to the lack of contact between influential Romans and elite members of Mactaris. First, no Romans of rank resided in Mactaris, and second, and perhaps more important, the Roman administration showed little interest in the region until the late first century CE, when the borders of the province were extended southwards. This was exactly the time when the local elite started to redesign the public image and the cults of the city, and were given Roman citizenship in return.

Hippo Regius

A short look at the developments in the coastal cities further strengthens this picture. Hippo Regius was an old Punic colony and important port city. After the Second Punic War, it stood under the control of the Numidian kings⁵⁹. Like Thugga and Mactaris the city became part of the province after the victory of Caesar at Thapsus, for which a bronze trophy was erected in the city centre⁶⁰. Hippo was also the seat of a *legatus* of the *proconsul* and a venue for the proconsular court, both of which affirmed its strong ties with the Roman government⁶¹.

Under Augustus, an enormous forum was built and possibly given Roman style buildings. The senate and people set up statues there with

Cornelius, the freedman of Marcus”). Canuleius is a very rare *nomen gentile* and virtually only attested in Italy; Cornelius is of course a very common name, but M. Cornelius is the only dedicant who is explicitly attested as a freedman.

54 Cf. JONGELING 2008, Hr. Maktar N 84; 93; 99.

55 *AE*, 1959, 172; M’CHAREK 1982, p. 162–165 has analysed the names in the inscription.

56 For the status of Mactaris cf. the discussion in GASCOU 1982, p. 197–198; for the society of the second and third centuries CE cf. M’CHAREK 1982, p. 191–229.

57 Cf. D’ANDREA 2014, p. 204–206 for the stylistic development and the iconography of the steles; cf. also PICARD 1957, p. 44–46.

58 Cf. WEBSTER 2001.

59 For the urban development of Hippo Regius cf. MAREC 1954a and the contributions in DELESTRE 2005.

60 Cf. MAREC 1954b, p. 401–404.

61 Cf. HAENSCH 1997, p. 84–94.

Latin inscriptions for the emperors and their families⁶². Perhaps already under Augustus the city was made a *municipium* and Roman citizenship granted to its inhabitants⁶³. Although the city had minted its coins with a Punic legend and local deities before the reign of Augustus, Hippo adopted Latin early in the age of Augustus, and the local deities were given a “Romanized” appearance and increasingly replaced with Roman emperors⁶⁴. There are no extant Punic inscriptions dating to the first century CE. Hippo is by no means a unique case. The same changes can be observed on the coins of other Punic coastal towns, even though the Julio-Claudian did not give privileges to all of them⁶⁵. Nevertheless, the strong ties with the administration and contacts to influential Romans stimulated the Punic ports to adopt Roman customs and the Latin language.

Conclusions

Not all provincials wanted to become Romans at any cost. Cities outside the Roman government’s range sphere of interest had little chance of a promotion and, as in the case of Mactaris, their elites developed no agenda to integrate their community into the Roman political and religious cosmos. Once the elites were being introduced into the networks of patronage that dominated the Roman world, they began to use Latin in public contexts. This process of integration occurred in a very similar manner in different cities, but the existence of an ambitious local elite and the attentions of the imperial government were both necessary requirements. In all cases the vernacular languages sooner or later disappeared from the public record. The Punic coastal towns were affected already in the age of Augustus,

while the process happened during the first century CE in the Carthaginian hinterland, and in the southward regions not until the age of the Flavians and early Antonines.

Lennart Gilhaus

*Rheinische Friedrich-Wilhelms-Universität Bonn
Institut für Geschichtswissenschaft; Abteilung für
Alte Geschichte*

<lgilhaus@uni-bonn.de>

Bibliography

SOURCES

AE

L’Année épigraphique. Paris, 1888-.

CIL

Corpus Inscriptionum Latinarum, vol. 8 – *Inscriptiones Africae Latinae*. Berlin, 1881-.

DFH

KHANOUSSE (M.), MAURIN (L.) (ed.) – *Dougga, fragments d’histoire. Choix d’inscriptions latines éditées, traduites et commentées (I^{er}-IV^e siècles)*, Bordeaux / Tunis, 2000.

ILAFr

CAGNAT (R.), MERLIN (A.) (ed.) – *Inscriptions latines d’Afrique (Tripolitaine, Tunisie, Maroc)*, Paris, 1923.

ILTun

MERLIN (A.) (ed.) – *Inscriptions latines de la Tunisie*, Paris, 1944.

KAI

DONNER (H.), RÖLLIG (W.) (ed.) – *Kanaanäische und aramäische Inschriften*, 3 vols., Wiesbaden, 2002⁵ (vol. 1), 1973³ (vol. 2), 1976³ (vol. 3).

RIL

CHABOT (J.-B.) (ed.) – *Recueil des inscriptions libyques*, Paris, 1940.

62 For the forum cf. MAREC 1954b and SUMÉRA 2005, p. 93–103. The forum was renovated under Vespasian so that its earlier condition is not well understood.

63 For the status of Hippo Regius cf. GASCOU 1982, p. 164.

64 Cf. ALEXANDROPOULOS 2007, p. 310–314.

65 Cf. for example the coins of Hadrumetum (ALEXANDROPOULOS 2007, p. 288–293).

SECONDARY LITERATURE

ALEXANDROPOULOS 2007

ALEXANDROPOULOS (J.) – *Les monnaies de l'Afrique antique. 400 av. J.-C. – 40 ap. J.-C.*, Toulouse, 2007.

AOUNALLAH 2010

AOUNALLAH (S.) – *Pagus, castellum et civitas. Étude d'épigraphie et d'histoire sur le village et la cité en Afrique romaine*, Bordeaux, 2010.

AUBET 1993

AUBET (M. E.) – *The Phoenicians and the West. Politics, Colonies and Trade*, Cambridge, 1993.

BERTHIER & CHARLIER 1955

BERTHIER (A.), CHARLIER (R.) – *Le sanctuaire punique d'El Hofra à Constantine*, Paris, 1955.

BONNET 2011

BONNET (C.) – “On Gods and Earth. The Tophet and the Construction of a New Identity in Punic Carthage”, in: E. S. GRUEN (ed.) – *Cultural Identity in the Ancient Mediterranean*, Los Angeles, 2011, p. 373–387.

BRIDOUX 2008

BRIDOUX (V.) – “Les établissements de Maurétanie et de Numidie entre 201 et 33 av. J.-C. Synthèse des connaissances”, *MEFRA*, 120, 2008, p. 369–426.

BRUNT 1971

BRUNT (P. A.) – *Italian Manpower. 225 B.C.-A.D. 14*, Oxford, 1971.

BULLO 2002

BULLO (S.) – *Provincia Africa. Le città e il territorio dalla caduta di Cartagine a Nerone*, Rome, 2002.

CAMPS 1961

CAMPS (G.) – *Aux origines de la Berbérie. Massinissa ou les débuts de l'histoire*, Algiers, 1961.

CAMPS 1994

CAMPS (G.) – art. “Cité. Les cités numides et maures”, *EncBer*, 13 (1994), p. 1980–1989.

CAMPS 1995

CAMPS (G.) – art. “Dougga (antique Thugga)”, *EncBer* 16 (1995), p. 2522–2527.

CARTON 1897

CARTON (L.) – “Le sanctuaire de Baal-Saturne à Dougga. Rapport sur les fouilles exécutées à Dougga en 1893”, *Nouvelles archives des missions scientifiques et littéraires*, 7, 1897, p. 367–474.

CHABOT 1916

CHABOT (J.-B.) – “Les inscriptions puniques de Dougga”, *CRAI*, 60, 1916, p. 119–131.

CHAKER 1986

CHAKER (S.) – “À propos de la terminologie libyque des titres et fonctions”, *AION*(archeol), 46, 1986, p. 541–562.

CHAKER 2008

CHAKER (S.) – art. “Libyque. Écriture et langue”, *EncBer*, 28–29 (2008), p. 4395–4409.

CRAWLEY QUINN 2003

CRAWLEY QUINN (J.) – “Roman Africa?”, in: J. PRAG, A. MERRYWEATHER (ed.) – “Romanization”? – *Proceedings of a Post-Graduate Colloquium, Held at The Institute of Classical Studies, University of London, 15 November 2002*, s.l., 2003, p. 7–34.

CRAWLEY QUINN 2004

CRAWLEY QUINN (J.) – “The Role of the Settlement of 146 in the Provincialization of Africa”, *Africa Romana*, 15, 2004, p. 1593–1602.

CRAWLEY QUINN 2011

CRAWLEY QUINN (J.) – “The Cultures of the Tophet: Identification and Identity in the Phoenician Diaspora”, in: E. S. GRUEN (ed.) – *Cultural Identity in the Ancient Mediterranean*, Los Angeles, 2011, p. 388–413.

D'ANDREA 2014

D'ANDREA (B.) – *I tofet del Nord Africa dall'età arcaica all'età romana (VIII sec. a.C. – II sec. d.C.)*. *Studi archeologici*, Pisa / Rome, 2014.

DELESTRE 2005

DELESTRE (X.) (ed.) – *Hippone*, Aix-en-Provence, 2005.

DI STEFANO 2009

DI STEFANO (G.) – *Cartagine romana e tardoantica*, Pisa, 2009.

FANTAR 1996

FANTAR (M. H.) – “L'épigraphie punique et néopunique en Tunisie”, *Lalies*, 16, 1996, p. 99–104.

FÉVRIER 1964–1965

FÉVRIER (J. G.) – “La constitution municipale de Dougga à l'époque numide”, *Cahiers de Byrsa*, 10, 1964–1965, p. 85–91.

FISHWICK 1994

FISHWICK (D.) – “On the Origins of Africa Proconsularis II: The Administration of Lepidus and the Commission of M. Caelius Phileros”, *AntAfr*, 30, 1994, p. 57–80.

GASCOU 1982

GASCOU (J.) – “La politique municipale de Rome en Afrique du Nord. I. De la mort d'Auguste au début du III^e siècle”, in: *ANRW* II,10,2 (1982), p. 136–229.

- GASCOU 1984
GASCOU (J.) – “La carrière de Marcus Caelius Phileros”, *AntAfr*, 20, 1984, p. 105–120.
- GHAKI 1995
GHAKI (M.) – “La répartition des inscriptions libyques”, *REPPAL*, 9, 1995, p. 93–108.
- GHAKI 1997
GHAKI (M.) – “Épigraphie libyque et punique à Dougga (TBGG)”, in: M. KHANOUSSI, L. MAURIN (ed.) – *Dougga (Thugga). Études épigraphiques*, Bordeaux/Tunis, 1997, p. 27–45.
- GHAKI 2003
GHAKI (M.) – “Dougga la numide. L’apport de l’épigraphie libyque”, in: J.-P. BOST, J.-M. RODDAZ, F. TASSAUX (ed.) – *Itinéraires de Saintes à Dougga. Mélanges offerts à Louis Maurin*, Bordeaux, 2003, p. 181–187.
- GHAKI 2010
GHAKI (M.) – art. “Maktar, Makthar / Mactaris”, *EncBer*, 30 (2010), p. 4535–4540.
- GHAKI 2011
GHAKI (M.) – “Une nouvelle inscription libyque ‘officielle’ à Dougga”, in: METTOUCHI (A.) (ed.) – “*Parcours berbères*”. *Mélanges offerts à Paulette Galand-Pernet et Lionel Galand pour leur 90^e anniversaire*, Cologne, 2011, p. 39–43.
- GILHAUS 2011
GILHAUS (L.) – “Ländliches Leben im tunesischen Hinterland der hellenistischen Zeit”, *Klio*, 93, 2011, p. 337–349.
- GILHAUS 2012
GILHAUS (L.) – “Religiöses Leben im tunesischen Hinterland der hellenistischen Zeit”, *MedAnt*, 15, 2012, p. 103–116.
- GILHAUS 2015
GILHAUS (L.) – *Statue und Status. Statuen als Repräsentationsmedien der städtischen Eliten im kaiserzeitlichen Nordafrika*, Bonn, 2015.
- GROS 2000
GROS (P.) – “Carthage romaine. Résurrection d’une capitale”, in: C. NICOLET, R. ILBERT, J.-C. DEPAULE (ed.) – *Mégapoles méditerranéennes. Géographie urbaine rétrospective*, Paris, 2000, p. 534–544.
- HAENSCH 1997
HAENSCH (R.) – *Capita provinciarum. Statthaltersitze und Provinzialverwaltung in der römischen Kaiserzeit*, Mainz, 1997.
- HUSS 1985
HUSS (W.) – *Geschichte der Karthager*, Munich, 1985.
- JACQUES 1991
JACQUES (F.) – “‘Municipia libera’ de l’Afrique proconsulaire”, in: – *Epigrafia. Actes du colloque international d’épigraphie latine en mémoire de Attilio Degrassi, Rome (27–28 mai 1988)*, Rome, 1991, p. 583–606.
- JONGELING 2008
JONGELING (K.) – *Handbook of Neo-Punic Inscriptions*, Tübingen, 2008.
- JONGELING & KERR 2005
JONGELING (K.), KERR (R. M.) – *Late Punic Epigraphy. An Introduction to the Study of Neo-Punic and Latino-Punic Inscriptions*, Tübingen, 2005.
- KHANOUSSI & STROCKA 2002
KHANOUSSI (M.), STROCKA (V. M.) (ed.) – *Thugga. 1, Grundlagen und Berichte*, Mainz, 2002.
- LANTIER & POINSSOT 1942
LANTIER (R.), POINSSOT (L.) – “Les stèles découvertes dans une favissa du temple de Saturne à Dougga (Tunisie)”, *BCTH*, 1942, p. 224–240.
- LE GLAY 1961–1966
LE GLAY (M.) – *Saturne africain. Monuments*, 2 vol., Paris, 1961–1966.
- LE GLAY 1968
LE GLAY (M.) – “Les Flaviens et l’Afrique”, *MEFR*, 80, 1968, p. 201–246.
- LE GLAY 1990
LE GLAY (M.) – “La place des affranchis dans la vie municipale et dans la vie religieuse”, *MEFR*, 102, 1990, p. 621–638.
- LIPÍŃSKI 1995
LIPÍŃSKI (É.) – art. “Épigraphie”, *DCPP* (1995), p. 153–155.
- M’CHAREK 1982
M’CHAREK (A.) – *Aspects de l’évolution démographique et sociale à Mactaris aux II^e et III^e siècles ap. J.-C.*, Tunis, 1982.
- M’CHAREK 1985
M’CHAREK (A.) – “Documentation épigraphique et croissance urbaine: l’exemple de Mactaris aux trois premiers siècles de l’ère chrétienne”, *Africa Romana*, 2, 1985, p. 213–223.
- MAREC 1954a
MAREC (E.) – *Hippone la royale. Antique Hippo Regius*, 2nd ed., Algiers, 1954.

MAREC 1954b

MAREC (E.) – “Le Forum d’Hippone”, *Libyca*, 2, 1954, p. 363–416.

MASTINO & ZUCCA 2004

MASTINO (A.), ZUCCA (R.) – “La naissance de la culture épigraphique latine en Africa”, in: M. H. FANTAR, A. SIRAJ (ed.) – *Débuts de l’écriture au Maghreb. Actes des colloques organisés à Casablanca par la Fondation du Roi Abdul-Aziz Al Saoud pour les Études Islamiques et les Sciences Humaines, les 17–18 janvier et 18–19 avril 2002*, Casablanca, 2004, p. 191–221.

McCARTY 2010

McCARTY (M.) – “Réseaux d’idées. Routes romaines et géographie religieuse de l’Afrique du Nord”, *Africa Romana*, 18, 2010, p. 835–850.

McCARTY 2012–2013

McCARTY (M.) – “Continuities and Contexts. The Tophets of Roman Imperial-Period Africa”, *SEL*, 29–30, 2012–2013, p. 93–118.

PASA 2009

PASA (B.) – “La place de l’Africa dans le bassin méditerranéen au lendemain de la troisième guerre punique: province romaine et traditions africaines”, *Pallas*, 79, 2009, p. 269–279.

PICARD 1957

PICARD (G. C.) – “Civitas Mactaritana”, *Karthago*, 8, 1957, p. 1–156.

PICARD 1966

PICARD (G. C.) – “Le conventus civium Romanorum de Mactar”, *Africa*, 1, 1966, p. 65–83.

PICARD 1972

PICARD (G. C.) – “Notice sur les fouilles de la mission archéologique franco-tunisienne dans le temple de Hoter Miskar à Mactar”, *Semitica*, 22, 1972, p. 45–48.

PICARD 1979–1980a

PICARD (G. C.) – “Le grand autel du sanctuaire d’Hoter Miskar à Mactar”, *Karthago*, 20, 1979–1980, p. 77–80.

PICARD 1979–1980b

PICARD (G. C.) – “Le sanctuaire de l’Acropole à Mactar”, *Karthago*, 20, 1979–1980, p. 5–10.

PICARD 1982a

PICARD (G. C.) – “Essai d’interprétation du sanctuaire de Hoter Miskar à Mactar”, *BCTH*, n.s. 18B, 1982, p. 17–21.

PICARD 1982b

PICARD (G. C.) – “Le temple de Hoter Miskar à Mactar”, *BCTH*, n.s. 18B, 1982, p. 21–26.

POINSSOT 1955

POINSSOT (C.) – “Statues du temple de Saturne (Thugga)”, *Karthago*, 6, 1955, p. 30–76.

POINSSOT 1969

POINSSOT (C.) – “M. Licinius Rufus, patronus pagi et civitatis Thuggensis”, *BCTH*, n.s. 5, 1969, p. 215–258.

RIVES 1995

RIVES (J. B.) – *Religion and Authority in Roman Carthage from Augustus to Constantine*, Oxford, 1995.

SAINT-AMANS 2004

SAINT-AMANS (S.) – *Topographie religieuse de Thugga (Dougga), ville romaine d’Afrique Proconsulaire (Tunisie)*, Bordeaux, 2004.

SUMÉRA 2005

SUMÉRA (F.) – “Le forum”, in: X. DELESTRE (ed.) – *Hippone*, Aix-en-Provence, 2005, p. 93–104.

TEUTSCH 1962

TEUTSCH (L.) – *Das Städtewesen in Nordafrika in der Zeit von C. Gracchus bis zum Tode des Kaisers Augustus*, Berlin, 1962.

VITTINGHOFF 1951

VITTINGHOFF (F.) – *Römische Kolonisation und Bürgerrechtspolitik unter Caesar und Augustus*, Wiesbaden, 1951.

WEBSTER 2001

WEBSTER (J.) – “Creolizing the Roman Provinces”, *AJA*, 105, 2001, p. 209–225.

ZUCCA 1996

ZUCCA (R.) – “*Inscriptiones latinae liberae rei publicae Africae, Sardiniae et Corsicae*”, *Africa Romana*, 11, 1996, p. 1425–1489.

III. Dédicaces de la péninsule ibérique

FRANCISCO BELTRÁN LLORIS

Monumentalización y epigrafía religiosa en la Hispania tardorrepblicana

1. La eclosión de la producción epigráfica en Roma e Hispania durante la República tardía

En el curso del siglo II a. E., sobre todo durante sus últimos decenios y coincidiendo en buena medida con las transformaciones que dieron paso a la República tardía, la producción epigráfica de la ciudad de Roma experimentó cambios muy profundos. De ellos quizá el más llamativo sea el notable incremento que se observa en el número de inscripciones conocidas y, en particular, de las destinadas a ser contempladas públicamente que, como es sabido, constituyen el tipo de epígrafe más característico de la llamada ‘escritura monumental’¹ y de la cultura epigráfica del Principado.² La magnitud del incremento queda perfectamente reflejada en las cifras establecidas por el añorado maestro Silvio Panciera para la producción lapídea de la ciudad de Roma durante el periodo republicano. Pues, tras un periodo de dos siglos (VI-V a. E.) durante el que las inscripciones sobre piedra, como el *niger lapis*,³ son excepcionales, en las dos centurias siguientes,

IV-III a. E., la cifra asciende hasta unas 30 para incrementarse de manera exponencial – veinte veces – durante los siglos II-I a. E. y alcanzar un número en torno a 600.⁴ Por mucho que estas magnitudes sean simplemente indicativas, se trata de un incremento enorme, particularmente perceptible durante los decenios preaugústeos del siglo I a. E., a los que Panciera atribuye cerca de 550 de los epígrafes del periodo.⁵ Este aumento, además, no se circunscribe a la ciudad de Roma sino que se percibe también en las restantes áreas latinófonas, en las que la cifra de epígrafes documentados se multiplica por cuatro durante los siglos II y I a. E. y se decuplica en el caso de las inscripciones sobre piedra hasta superar las 3.500, según las cifras reunidas en 1999 por Heikki Solin, que evalúa el total de la epigrafía republicana en más de 4.000 piezas incluyendo los epígrafes urbanos, italianos y provinciales.⁶ Pero los cambios no fueron solo cuantitativos. El incremento de la producción epigráfica, que, por otra parte, implica un cierto grado de alfabetización urbana, se vio acompañado de una diversificación de los mensajes epigráficos y de una ampliación de los sectores sociales atraídos

1 WOOLF 1996.

2 ALFÖLDY 1991.

3 CIL, I², 1; COARELLI 2012.

4 PANCIERA 1995, p. 321: señala en concreto entre 22 y 34 para los siglos IV y III, y entre 590 y 604 para los siglos II y I a. E. sobre un total de 1100 inscripciones romanas por él conocidas a comienzos de los 90 del

siglo XX, de las que 627 realizadas sobre soportes pétreos.

5 PANCIERA 2007, p. 85.

6 SOLIN 1999 evalúa el total en 4.327 inscripciones; debe señalarse que entre las 345 inscripciones sobre piedra atribuidas por Solin a los siglos IV y III a. E., cerca de 200 proceden de una necrópolis próxima a Praeneste; ver también SALOMIES 2015, p. 158–159.

por esta particular forma de comunicación. De esta manera, si en los siglos IV y III a. E. el registro epigráfico se encontraba claramente dominado por las inscripciones de carácter religioso (*leges*, altares, dedicatorias de botín, ofrendas sobre basas, láminas de bronce u objetos diversos como los *pocula deorum*, etc.),⁷ a partir del siglo II y sobre todo en el I a. E., junto a estas, aparecen o se generalizan nuevos tipos epigráficos.⁸ Entre los de carácter público significativamente están algunos de los más característicos de la cultura epigráfica romana, empezando por las inscripciones funerarias, que a partir de fines de esa centuria empiezan a dominar abrumadoramente la producción epigráfica en abierto contraste con la situación imperante antes de mediados del II, periodo en el que son raras y poco accesibles como las grabadas sobre los conocidos sarcófagos ubicados en el interior de la tumba hipogea de los Escipiones.⁹ También se hacen habituales en el foro y otros espacios públicos las inscripciones honoríficas, en especial las inscritas sobre pedestales de estatua, que ahora no solo honran a personajes del pasado sino también a personas vivas.¹⁰ Proliferan las inscripciones edilicias conmemorando la erección de edificios y la construcción o reparación de vías mediante la colocación de miliarios, particularmente frecuentes a fines del II.¹¹ Y, finalmente, se multiplican las inscripciones grabadas sobre placas de bronce para exponer en público leyes y decisiones de los magistrados o del senado.¹² Junto a las elites romanas, acceden ahora a la expresión epigráfica de carácter público nuevos sectores sociales, entre los que destacan

particularmente los libertos¹³ y se observa también la presencia de mujeres, un fenómeno que merecería un estudio más detallado y que simbolizan perfectamente dos Cornelias de la familia de los Escipiones: la madre de los Gracos, a la que se erigió a fines del siglo II a. E. una estatua en la *porticus Metelli* con el epígrafe *Cornelia Africana f. Gracchorum*, la primera dedicada con seguridad a una mujer,¹⁴ y la introducción del sarcófago de *Paulla Cornelia Cn. f. Hispalli (uxor)*, en el hipogeo de los Escipiones hacia 150 a. E.¹⁵ El interés de las elites por las inscripciones expuestas a la vista de todos pone de manifiesto la creciente importancia que estaba adquiriendo la opinión pública en la República tardía,¹⁶ un fenómeno al que tampoco es ajena la exposición de leyes y otras disposiciones en placas de bronce que, como ya señalara Michael Crawford, parece hacerse significativa a partir del periodo de los Gracos y podría responder a un deseo deliberado de hacer más accesibles las leyes.¹⁷

Todas estas transformaciones – incremento de la producción epigráfica, diversificación de los tipos y acceso a esta práctica de nuevos sectores sociales – ponen de manifiesto la acusada personalidad de esta fase tardorrepublicana de la epigrafía romana, cuya individualización ya sugirió Panciera¹⁸ y que, pese a haber sido un tanto oscurecida por el aún mayor incremento y las múltiples novedades que experimenta la producción de inscripciones a partir de Augusto,¹⁹ cuenta con una identidad propia que cada vez resulta más evidente.

Esta fase de la epigrafía romana se encuentra particularmente bien representada en la

7 PANCIERA 1995, p. 326; NONNIS 2012.

8 Sobre la cronología inicial de estos tipos y sobre su generalización, BELTRÁN 2015, p. 99; véase también NONNIS en prensa acerca de los orígenes de la epigrafía pública latina.

9 *CIL*, I², 6–16.

10 A este respecto es tónica la referencia al pasaje de Plinio el Viejo (PLIN., *Nat.*, XXX 30) en el que refiere que los censores del 159 a. E. hicieron retirar de la zona del foro todas las estatuas de magistrados que no hubieran sido decretadas por el senado y el pueblo romanos. Sobre el origen de la epigrafía honorífica, DÍAZ 2018.

11 DÍAZ 2015.

12 Sobre las inscripciones en bronce, BELTRÁN 1999; ECK 2015.

13 Una significativa selección urbana de epígrafes tardorrepublicanos de libertos en FRIGGERI *et al.* 2012, p. 216.; para Hispania, BELTRÁN 2004.

14 PLIN., *Nat.*, XXX 31; *CIL*, VI, 10043; COARELLI 1978; MAYER 2014; FLORY 1993.

15 *CIL*, I², 16.

16 ROSILLO-LÓPEZ 2017.

17 CRAWFORD 1996, p. 33–34.

18 PANCIERA 2007 = 2006, p. 100.

19 ALFÖLDY 1991; PANCIERA 2007 = 2006.

península Ibérica, que suministra el conjunto de inscripciones latinas más relevante del occidente mediterráneo, naturalmente fuera de Italia, durante los siglos II y I a. E. Este hecho pone de relieve la temprana asimilación por parte de algunos sectores de la sociedad provincial hispana de las nuevas tendencias desarrolladas no solo en Roma sino también en otras zonas de Italia. En la catalogación realizada por Borja Díaz en 2008 los epígrafes latinos datables en el periodo republicano ascendían a casi 60 en la Hispania Ulterior y a más de un centenar en la Citerior, sin computar tipos especiales como las *glandes inscriptae*, los proyectiles de catapulta, los sellos sobre cerámica, los sellos sobre lingotes de plomo o los precintos de plomo.²⁰ De todo este conjunto, que comprende tres notables placas de bronce emanadas de los gobernadores provinciales entre 189 y 87 a. E.,²¹ en torno a un centenar son inscripciones realizadas sobre soportes pétreos que incluyen varios miliarios y un hito terminal, datados en el siglo II a. E., así como inscripciones honoríficas, religiosas y edilicias, en su mayoría de la segunda mitad del siglo I a. E., y más de medio centenar de epitafios, entre los que los más antiguos se remontan a fines del II, si bien la mayor parte debe datarse en el curso del siglo I a. E.

Casi una treintena de epígrafes, dieciséis de la Hispania Citerior y diez de la Ulterior, encierran contenidos que cabe calificar de religiosos por estar dirigidos a una divinidad consagrándole una dedicatoria, invocándola en perjuicio de terceros (*defixio*), expresando el cumplimiento de un voto y/o atestiguando la erección de un monumento o de un edificio sacro. Esta cifra, excluidos los tipos especiales sobre *instrumentum* más arriba señalados, representa en torno al 18% del conjunto epigráfico latino conocido en Hispania que, más allá de la escasa representatividad de la muestra, supone un porcentaje por así decirlo ‘normal’, es

decir similar al porcentaje de inscripciones sacras en el volumen I² del *CIL* (15 %) y muy superior al c. 4 % que representan los epígrafes religiosos en el volumen VI del *Corpus*, circunstancia que pone de relieve la particular prominencia de la epigrafía sacra en la epigrafía de época republicana en comparación con la del Principado.²²

Las inscripciones latinas hispanas de este periodo, pese a distribuirse por buena parte de las regiones meridionales y orientales de Hispania, muestran una mayor concentración en el Nordeste y ciertos puntos de Levante, sobre todo en tres puertos del litoral mediterráneo que son los únicos lugares en presentar concentraciones epigráficas relevantes: Emporiae (Ampurias, Gerona), Tarraco (Tarragona) y sobre todo Carthago Noua (Cartagena) que cuenta con cerca de cuarenta inscripciones. Esta zona – me limito a subrayarlo ahora, pero volveré sobre esta cuestión al final – coincide a grandes rasgos con el área y las ciudades, permutando Cartagena por Sagunto, en las que, a partir del siglo II y especialmente durante el I a. E., tiene mayor incidencia la epigrafía en lenguas epicóricas (ibérica, especialmente, y celtibérica) y en particular la de carácter monumental, que experimenta también en este periodo un evidente incremento, una notable diversificación tipológica y una perceptible expansión geográfica como señalara acertadamente en su día Javier de Hoz,²³ tendencias similares, *mutatis mutandis*, a las apreciables en la epigrafía de la Roma tardorrepública. A cambio, al progresar hacia el interior, tanto en las regiones ibéricas como particularmente en la Celtiberia, el fenómeno se va debilitando hasta reducirse a la mínima expresión y resultar inexistente en las áreas más occidentales de Hispania, todavía no controladas por Roma, que en esta época son todavía ágrafas.²⁴ En consecuencia las inscripciones en latín y en lenguas epicóricas – o en griego en el

20 DÍAZ 2008.

21 Las más relevantes son el decreto de Emilio Paulo, la *editio* de Alcántara y la *tabula Contrebiensis*, datadas respectivamente en 190 / 189, 104 y 87 a. E.: DÍAZ 2008, U1, U2 y C9 = *CIL*, II, 5041; *AE*, 1984, 495 y *CIL*, I², 2951a.

22 PANCIERA 2007 = 2006, p. 96. En su intervención en este mismo coloquio E. Benelli estableció en un 3% el porcentaje de inscripciones religiosas sobre la totalidad de la epigrafía etrusca.

23 DE HOZ 1995, p. 68–69.

24 BELTRÁN 2005 ; BELTRÁN 2012.

caso de Emporiae pueden considerarse como manifestaciones diversificadas de un único fenómeno epigráfico que comparte múltiples rasgos,²⁵ aunque presenta también divergencias. Una de las más destacadas, como he señalado en trabajos previos,²⁶ es la escasa prominencia que alcanzan en las epigrafías epicóricas las inscripciones sacras tanto en número como en monumentalidad, cuestión esta sobre la que volveré brevemente en el último apartado una vez presentada la documentación epigráfica latina de carácter religioso.

2. Epigrafía latina religiosa y monumentalización

Como se ha dicho, uno de los rasgos característicos de la epigrafía tardorrepublicana romana, al menos en comparación con la de época imperial, es la presencia de un porcentaje notable de inscripciones de carácter religioso que en Hispania se aproxima al 20 % del total, una vez excluidos los epígrafes sobre *instrumentum*. En la Hispania Ulterior hay constancia de una decena de epígrafes sacros que, en consonancia con el menor desarrollo de la epigrafía pública y monumental en esta provincia, son en su mayor parte de carácter privado: en concreto, cinco *defixiones* procedentes una de Carmona (Carmona, Sevilla) y el resto de Corduba (Córdoba);²⁷ dos esgrafiados de pequeño tamaño sobre ofrendas del santuario de Torreparedones (Baena, Córdoba), uno sobre la cabeza identificada como Dea Caelestis y otro sobre un exvoto anatómico con dos nombres, uno de ellos indígena;²⁸ dos placas votivas con representación de équidos en relieve, ambas donadas por individuos de fórmula onomástica romana pero cognombres locales;²⁹ y un rótulo sobre pavimento musivo en

el que el *praetor* de Italica (Santiponce, Sevilla), M. Trahius M. f., conmemora la erección de un templo a Apolo,³⁰ que es la pieza con mayores implicaciones monumentales, pues atestigua la construcción de una *aedes*.

En la Hispania Citerior doce inscripciones son unánimemente aceptadas como de carácter religioso, mientras que otras cuatro podrían serlo también. La mayor parte de ellas (siete seguras y dos inciertas) procede de Cartagena o su entorno y está realizada sobre soportes pétreos o pavimentos de *opus signinum*. Las restantes fueron halladas en Ampurias, Tarragona, Sagunto, Cogul (Lérida) y El Burgo de Ebro (Zaragoza), una por localidad, a las que cabe agregar otras dos inciertas de Sagunto y Tarraco, ambas bilingües ibérico-latinas: dos corresponden a epígrafes lápidicos (Ampurias y Sagunto), otra figura sobre un pavimento (El Burgo de Ebro) (Fig. 1) y los otros dos son grafitos, uno sobre sillar (Tarragona) y otro rupestre (Cogul).

La comparación entre las dos provincias hispanas refleja las distintas tendencias predominantes en una y otra, y, en concreto, el menor desarrollo de la epigrafía pública y monumental en la Ulterior.³¹ En esta provincia, como se ha visto, buena parte de los documentos son de carácter privado, caso de las *defixiones* que forman parte de la práctica común de la escritura, o bien reflejan la devoción de personas de origen indígena que prolongan la arraigada tradición local de consagrar ofrendas en santuarios, bien conocida en todo el ámbito ibérico y sobre todo en santuarios como los del alto Guadalquivir y el Sudeste.³² Solo el pavimento italicense registra una acción de trascendencia monumental como es la erección de un templo a Apolo protagonizada por un magistrado local de raigambre onomástica itálica.

En lo que respecta a la Citerior, el rasgo más destacado en oposición a la Ulterior es no

25 BELTRÁN 1995; sobre esta problemática véase BELTRÁN & DÍAZ 2018.

26 BELTRÁN 2013; BELTRÁN 2015.

27 DÍAZ 2008, U29 (*AE*, 1993, 1008) y U33–36 (*CIL*, II²/7, 250, 251, 251a), con notable presencia de personas de condición libertina o servil.

28 DÍAZ 2008, U39–40 (*CIL*, II²/5, 406–408).

29 DÍAZ 2008, U51 (*CIL*, II²/5, 676) y U57 (*CIL*, II²/7, 244).

30 DÍAZ 2008, U23 (*AE*, 1988, 707).

31 BELTRÁN 2005.

32 Sobre esta problemática véase ahora las contribuciones reunidas por TORTOSA & RAMALLO 2017.

solo el carácter público de la mayoría de estos epígrafes, sino su condición abiertamente monumental frente a otros conjuntos coetáneos hispanos o del Mediterráneo occidental en los que predominan las inscripciones sacras sobre *instrumentum* – ofrendas en general – o los esgrafiados rupestres.³³ De hecho, varios de ellos conmemoran la construcción de templos como, en Ampurias, el dedicado por el alejandrino Numas Numenio a Isis y Serapis en un epígrafe greco-latino,³⁴ o en Cartagena, el erigido por un cuestor *pro praetore* de nombre perdido en honor de una deidad de nombre tampoco conservado³⁵ o el liberto M. Aquinius M. l. Andro en honor de Júpiter Estator.³⁶ Otro registra la habilitación de un *sacellum* con un ara por los *magistri* libertos de un *collegium*, [- Sca?]ndilius L. l. Licinus y P. Manilius P. l. [F][mus], en El Burgo de Ebro³⁷ o bien la donación de altares, columnas y otros monumentos religiosos como las realizadas por el liberto cartagenero T. (---) Hermes, que honra a Serapis e Isis *in suo* – en su propiedad – con un recinto (*ma[ceries]?*),³⁸ o los cuatro *ingenui*, también en Cartagena, que dedican *columna, pompa y ludi* al Genio de la Ciudad;³⁹ hay que mencionar también los altares dedicados por dos libertos, L. Aui(us) L. l. Anti(pho) y A. Aui(us) Ecl[ectus], siempre cartagenos, a Hércules Gaditano en cumplimiento de un voto⁴⁰ y la consagración a los Lares de un *l(ocum) s(anctum) et signa et aram* por un Sex. Numisius en Portmán.⁴¹ En la misma línea hay que considerar los epígrafes grabados sobre soportes de morfología desconocida – ¿aras? – del santuario

saguntino de tradición ibérica sito en Montaña Frontera, muy fragmentario y previsiblemente dedicado a Liber Pater,⁴² o de Portmán, en el que los libertos libertos [-] M. Roscies M. l. honran honran a Salaeco,⁴³ probablemente una deidad ibérica desconocida hasta la aparición de este epígrafe.⁴⁴ De hecho, solo el tempranísimo grafito del sillar de la torre de Minerva de Tarraco, dedicado a esta divinidad por un Mn. Vibio(s)⁴⁵ y el votivo de Cogul esgrafiado por un *Secundio*, junto a un epígrafe en lengua ibérica,⁴⁶ son inscripciones de carácter no monumental. Todas las demás registran la construcción de templos y capillas o su monumentalización con columnas, altares o recintos.

En esta misma línea se sitúan varios epígrafes de carácter religioso dudoso como el pavimento de *opus signinum* supuestamente dedicado a Atargatis en el cerro del Molinete de Cartagena, cuya clasificación depende de que se pueda confirmar la lectura del teónimo,⁴⁷ el dintelito de Sagunto realizado por [M. F]abius M. l. Isidorus⁴⁸ y el monumento con capitel corintio de Tarraco,⁴⁹ los dos últimos con epígrafes bilingües ibérico-latinos de contenido incierto por su fragmentariedad (Figs. 2 y 3), de los que el último, particularmente monumental, podría ser funerario a juzgar por su aparición en la necrópolis paleocristiana, aunque en un uso secundario.⁵⁰ Un comentario más detenido merece por su carácter disputado el epígrafe cartagenero dedicado por los *magistri* libertos y esclavos de un *collegium*, que *pilas III et fundament(a) ex caement(o) faci(unda) coerauere*,⁵¹ es decir que, literalmente, se

33 Este es el caso, por ejemplo, del santuario de Aristeo, en Hières, cerca de Olbia, en el sur de Francia, con numerosos grafitos sobre vasos cerámicos (DECOURT 2004, núms. 78–85) o de las inscripciones religiosas celtibéricas, ibéricas y lusitanas, que en su mayoría son rupestres.

34 DÍAZ 2008, C79 (CIL, II, 6185).

35 DÍAZ 2008, C12 (CIL, II, 3421 = DECAR, 29a).

36 DÍAZ 2008, C16 (AE, 1995, 938 = DECAR, 204).

37 DÍAZ 2008, C105 (AE, 2001, 1237).

38 DÍAZ 2008, C13 (AE, 1982, 636 = DECAR, 38).

39 DÍAZ 2008, C15 (CIL, II, 3408 = DECAR, 34).

40 DÍAZ 2008, C14 (CIL, II, 3409 = DECAR, 35).

41 DÍAZ 2008, C49 (CIL, I², 3449 = DECAR, 222).

42 DÍAZ 2008, C57 (CIL, II²/14, 668).

43 GONZÁLEZ & OLIVARES 2010.

44 VELAZA 2015.

45 DÍAZ 2008, C58 (CIL, II²/14, 841).

46 DÍAZ 2008, C96 = MLH, D.8.1.

47 DÍAZ 2008, C17 (HEp, 1, 482).

48 DÍAZ 2008, C57 (CIL, II²/14, 668) = MLH, F.11.8.

49 DÍAZ 2008, C61 (CIL, I², 3451) = MLH, C.18.10.

50 Sobre la epigrafía bilingüe del occidente mediterráneo y, en concreto, sobre estos epígrafes ESTARÁN 2016, I15 e I16.

51 DÍAZ 2008, C10 (CIL, II, 3434 = DECAR, 1); sobre la interpretación de este epígrafe en sentido religioso me manifesté en BELTRÁN 2004, p. 161.

encargaron de hacer erigir tres columnas o pilares y de colocar los cimientos de hormigón de una construcción que no se identifica en la inscripción, de la que nos ocuparemos en un apéndice para no interrumpir ahora la línea argumental.

En definitiva la epigrafía religiosa latina republicana de la Hispania Citerior se caracteriza por estar estrechamente vinculada con la erección de templos y la monumentalización de espacios sacros, mientras que desarrolla menos ciertas vertientes de la epigrafía religiosa frecuentes en otras áreas y conjuntos como la consagración de ofrendas y objetos votivos – de los que veíamos, a cambio, algún ejemplo de ambiente indígena en la Ulterior – o la colocación de epígrafes de agradecimiento a la divinidad en santuarios.

3. Epigrafía religiosa latina e indígena

Como se habrá podido apreciar a pesar de la parquedad de la muestra epigráfica conservada, buena parte de la producción epigráfica latina de carácter religioso de la Hispania Citerior está vinculada a intervenciones edilicias o de carácter monumental, en las que participan personas que cubren un amplio espectro social pues incluyen a autoridades provinciales, *magistri* colegiales, libres, libertos y forasteros, y que se localizan ante todo en Cartagena y sus alrededores, pero también en Ampurias, El Burgo de Ebro o Sagunto. Estas intervenciones tenían como propósito reproducir en las ciudades o en los santuarios de Hispania los espacios religiosos monumentales que eran habituales en Roma y otras ciudades de Italia y el Mediterráneo, en donde constituían polos esenciales de la vida pública y de la devoción religiosa. Adicionalmente, los monumentos epigráficos cumplían también el fundamental papel de dar visibilidad y reforzar la posición social de los comitentes de acuerdo con una de

las líneas de fuerza que alimenta la producción epigráfica monumental de los siglos II y I a. E. Por el contrario, en los ambientes indígenas del Nordeste peninsular los santuarios monumentales brillan por su ausencia – casi absoluta –: de hecho, la carencia de edificios conspicuos dedicados al culto es una nota característica de las regiones ibéricas y célticas, en las que los santuarios se ubican en entornos naturales como cuevas y abrigos o bien en edificios urbanos apenas diferenciables de los domésticos como el supuestamente identificado en San Miguel de Liria (Valencia).⁵² De hecho, con anterioridad al siglo II a. E. y la llegada de Roma la monumentalización es un rasgo casi por completo desconocido en las regiones ibéricas y celtibéricas con la única excepción de los monumentos funerarios ibéricos cuyo momento de desarrollo más relevante se produce sin embargo en centurias previas, sobre todo en los siglos V y IV a. E.⁵³

Resulta difícil señalar una línea divisoria tajante entre las expresiones epigráficas en latín – o en griego – y en las lenguas epicóricas, pues sobre todo en la Hispania Citerior se desarrollaron substancialmente en las mismas regiones y de manera coetánea. Así, en la Ulterior se han mencionado varios ejemplos en los que personas de raigambre indígena expresan en latín su devoción por ciertos dioses locales o foráneos – caso de dea Caelestis – recurriendo a rótulos latinos para acompañar su exvotos. En la Citerior, a cambio, este fenómeno es por ahora desconocido y se registra el caso inverso, personas de origen itálico o libertino – o al menos de nombre romano – que expresan en latín su devoción por dioses locales como, según se ha dicho más arriba, el Secundio que deja constancia mediante un rótulo esgrafiado del cumplimiento de un voto en el santuario rupestre ibérico de Cogul (Lérida), el individuo de nombre fragmentario que coloca un epígrafe en el santuario a Liber Pater de Montaña Frontera (Sagunto) o los Roscii libertos de una familia procedente probablemente de Lanuuium que rindieron culto a una divinidad probablemente

52 BELTRÁN 2014; sobre los santuarios ibéricos MONEO 2003 y para el conjunto de la Hispania indígena los estudios reunidos por TORTOSA & CELESTINO 2010.

53 Por ejemplo, IZQUIERDO 2000, pp. 35–67.

ibérica, Salaeco, de la que hasta el momento no se tenía constancia, en Portmán (Murcia).

Significativamente en Levante y el Nordeste tuvo escasa relevancia la monumentalización arquitectónica de santuarios indígenas que, por ejemplo, detecta Sebastián Ramallo durante el siglo II a. E. en santuarios del Sudeste como La Encarnación, con la erección en el siglo II de un templo inspirado en patrones itálicos,⁵⁴ hecho que quizá podría identificarse también en el santuario saguntino de Montaña Frontera, según una sugerencia muy hipotética avanzada por nosotros mismos.⁵⁵ Las comunidades indígenas – tanto ibéricas como celtibéricas – mostraron escaso interés en dotar a sus espacios de culto de mayor prominencia y con frecuencia estos santuarios solo pueden identificarse gracias a la concentración de las ofrendas, comúnmente denominadas exvotos.⁵⁶ De hecho no se ha conseguido individualizar hasta la fecha ninguna inscripción religiosa en el área ibérica que documente una intervención de las autoridades cívicas en el ámbito religioso.⁵⁷

No se trata, sin embargo, de que las comunidades ibéricas – o celtibéricas – fueran poco receptivas a este impulso monumentalizador o a la expresión epigráfica, pues en otros ámbitos como el funerario sí se observa el interés por la erección de monumentos, particularmente en ciudades como Ampurias, Tarraco y sobre todo Sagunto – aquí, con notable intensidad –, pero también de manera mucho más débil en otros núcleos urbanos

del territorio ibérico – y celtibérico – en los que podría especularse sobre la posibilidad de que entroncara con la antigua tradición monumental ibérica ligada a las necrópolis.⁵⁸

En resumen, la falta de prominencia de la epigrafía religiosa paleohispánica y, en particular, de sus expresiones monumentales – en las que no profundizo aquí por haberme ocupado de ellas en otros lugares y ser en esta reunión objeto de las contribuciones de Javier Velaza y Francisco Marco – parece estrechamente ligada a la misma falta de prominencia de los santuarios. Se trata de un rasgo verdaderamente particular en comparación con otras regiones del occidente europeo como el sur de las Galias, Italia o el norte de África que induce incluso a valorar la posibilidad de que, a diferencia de ellas, la esfera religiosa no desempeñara en el seno de estas comunidades hispanas el mismo papel central en la cohesión social.⁵⁹

De hecho, si exceptuamos casos aislados como la extraña árula de Tarragona,⁶⁰ las peanitas de Montaña Frontera (Sagunto, Valencia) – que constituyen el único conjunto de exvotos u ofrendas inscritos del territorio ibérico –⁶¹ y pocas más, la epigrafía paleohispánica de carácter religioso sobre soportes específicos de piedra brilla por su ausencia y tiene, incluso en estos casos, poca relevancia pues utiliza soportes de pequeño tamaño. Es cierto que en algunos santuarios al aire libre como el celtibérico de Peñalba de

54 RAMALLO 1993.

55 BELTRÁN 2017, p. 23.

56 El *Diccionario de la Lengua Española* recoge dos acepciones de exvoto: “1. m. En la religión católica, don u ofrenda, como una muleta, una mortaja, una figura de cera, cabellos, tablillas, cuadros, etc., que los fieles dedican a Dios, a la Virgen o a los santos en señal y recuerdo de un beneficio recibido, y que se cuelgan en los muros o en la techumbre de los templos. 2. m. Ofrenda parecida al exvoto, que los gentiles hacían a sus dioses”. Esta significación más genérica debe ser distinguida de la práctica romana reflejada en las inscripciones romanas con la fórmula *ex voto* que responde al cumplimiento de un voto, es decir de una promesa realizada a la divinidad a cambio de la obtención de un beneficio, que constituye en cierto modo también una ofrenda, pero fruto de un particular género de compromiso.

57 De hecho, hasta la fecha no se conoce ninguna inscripción ibérica emanada de las autoridades locales a diferencia de lo que ocurre en la Celtiberia en donde las téseras de hospitalidad y los bronce de gran formato parecen ser documentos oficiales de las ciudades; BELTRÁN & JORDÁN 2008.

58 La morfología de los monumentos funerarios en los que se integraban los epitafios ibéricos de Sagunto es difícil de precisar en el estado actual de nuestros conocimientos, pero sí existen estelas o monumentos funerarios o de notables dimensiones en lugares como La Vispesa (Binéfar, Huesca), con una altura conservada de 139 cm (*MLH*, D.12.1), Vic (Barcelona) con 121 cm conservados (D.2.1) o Badalona (Barcelona) con 142 cm conservados (*MLH*, C.8.1), por citar solo tres ejemplos.

59 BELTRÁN 2013 y 2014.

60 *MLH*, C.18.7 = SIMÓN 2013, P38.

61 SIMÓN 2012 y 2013, P89–98.

Villastar (Teruel)– de fecha ya augústea –⁶² o los de la Cerdaña pirenaica – si se confirma su carácter religioso – hay un buen número de epígrafes esgrafiados sobre la roca, pero en estos casos nos encontramos ante manifestaciones que nada tienen que ver desde la perspectiva monumental con la construcción de templos o la colocación de altares, sino que constituyen más bien una prolongación de la escritura común en espacios religiosos, frecuentemente de visibilidad muy reducida, lo que pone de manifiesto que el gesto relevante en ellos es el acto de escribir en sí mismo y no su legibilidad, una práctica que por lo tanto se encuentra muy alejada de la escritura monumental orientada hacia la captación de lectores típica de la cultura epigráfica romana y a la perennización solemne de los mensajes que transmite.

En definitiva, las inscripciones religiosas constituyen un excelente ejemplo de cómo, pese a constituir la expresión epigráfica romana el principal estímulo para el desarrollo de las epigrafías epicóricas, particularmente en su vertiente monumental,⁶³ las comunidades indígenas filtraron y seleccionaron los modelos romanos según sus propias necesidades y condicionantes sociales, de manera que en el curso del siglo II y sobre todo del I a. E. se difunde por diversas regiones hispanas el gusto por la epigrafía monumental tanto en latín como en griego, en ibérico e incluso en celtibérico, pero sin arraigar en el ámbito religioso en lo que a las manifestaciones epicóricas se refiere, pese a ser las inscripciones sacras uno de los tipos más característicos de la epigrafía romana republicana y muy bien representado por añadidura en los epígrafes latinos de Hispania.

Apéndice: *pilas III et fundament(a) ex caement(o) faci(unda) coerauere*⁶⁴

Más arriba se ha aludido a la problemática interpretación de un epígrafe cartageno grabado sobre un bloque paralelepípedo de notables dimensiones⁶⁵ que registra los nombres de diez *magistri*, cinco libertos y cinco esclavos, pertenecientes a los Pupii, Lucii, Prosii, Titii, Vereii, Terentii, Aleidii, Titinii y Sapo(nii), que se encargaron de erigir tres columnas o pilares y de colocar los cimientos de hormigón de una edificación indeterminada. El epígrafe cuenta con paralelos locales, como el bloque perdido procedente del cabo de Palos, en el que nueve *magistri* de condición ingenua, libertina y servil, se encargan de realizar una acción imprecisada,⁶⁶ y también itálicos, particularmente la serie de bloques de Minturnae, de dimensiones muy similares⁶⁷ e interpretación discutida, asociados habitualmente a divinidades, pero que no suelen registrar intervenciones edilicias a diferencia de las inscripciones de Capua, todas ellas colocadas por *magistri*.⁶⁸

Emil Hübner, impulsado seguramente por el contexto religioso en el que se inscriben los paralelos itálicos antes mencionados, se inclinó por interpretar estas *pilae* de igual manera.⁶⁹ Sin embargo los editores del corpus cartageno, Juan Manuel Abascal y Sebastián Ramallo, siguiendo las sugerencias de J. D. De la Rada⁷⁰ y Antonio García y Bellido,⁷¹ prefirieron interpretarlas como un testimonio de la construcción del puerto republicano de Carthago Noua que sucedería al previo cartaginés⁷² y cuyo muelle se asentaría

62 MLH, K.3.3–21; BELTRÁN *et al.* 2005.

63 BELTRÁN 2013, en prensa.

64 DÍAZ 2008, C10 (*CIL*, II, 3434 = *DECAR*, 1); BELTRÁN 2004, p. 161.

65 (87) x 38 x 37.5 cm.

66 DÍAZ 2008, C50 (*CIL*, II 3433 = *DECAR*, 217).

67 Véase, p. ej., DEGRASSI 1965, núms. 269–291.

68 Sobre la interpretación de estas piezas véase la síntesis de DÍAZ 2016, p. 37–40.

69 Hübner (*CIL*, II, 3434) dio una lectura fragmentaria y defectuosa en parte del epígrafe: (...) *mag(istri) pilas II*

et [--- a] fundamento caement(icia) (...), interpretando que “*qui in magisterio suo sacelli illius pilas aliquot et aram puto aliudve quid facienda curaverunt opere caementicio*”.

70 DE LA RADA 1875, p. 493 ss. núm. 5.

71 GARCÍA Y BELLIDO 1955, p. 16 remitiendo a su estudio del vaso de vidrio de Ampurias, GARCÍA Y BELLIDO 1954, p. 220.

72 ABASCAL & RAMALLO 1997, p., 73–74, núm. 1 y de nuevo ABASCAL 2002, p. 33.

sobre una serie de pilares a semejanza del dique que cerraba el puerto de Puteoli, cuya fisonomía de fecha imperial es bien conocida gracias a diversos testimonios gráficos⁷³ (Fig. 4) y que, según la vieja propuesta de Henri Jordan, sería conocido con el nombre de *Pilae*, precisamente por estar asentado sobre pilares.⁷⁴

Naturalmente la propuesta es francamente atractiva, máxime si se pone en relación con el puerto de Puteoli tan activo en las navegaciones mediterráneas, incluyendo probablemente el sudeste de Hispania, y conocido por la elaboración local de un excelente hormigón hidráulico, la *pozzolana*. Sin embargo hay también algunas objeciones que pueden plantearse a esta interpretación.

En primer lugar debe subrayarse que el famoso dique sobre pilares que cerraba el puerto de Puteoli aducido como paralelo para explicar el epígrafe cartageno es bastante posterior, pues data de comienzos del Principado y carecemos de cualquier información sobre la fisonomía del puerto cartageno que pueda corroborar la existencia de un dique sostenido sobre pilares en época republicana.⁷⁵ Además el término *pilae* que aparece como rótulo didascálico en las botellitas de vidrio de fines del III o comienzos del IV d. E. decoradas con monumentos de Puteoli,⁷⁶

difícilmente puede hacer referencia al dique, como querían Jordan y sus seguidores, pues aparece siempre dispuesta entre dos columnas coronadas por sendas figuras portadoras de lanza, a las que evidentemente debe referirse.

De hecho, aunque el epígrafe cartageno no explicita el nombre de ninguna divinidad, existen ciertos paralelos que inducen a valorar la posibilidad de que las *pilae* en él mencionadas sean de carácter religioso como ya sugiriera Hübner. Así, en la propia Cartagena, como ya se ha dicho, se atestigua en fechas republicanas la erección de una columna en honor del *Genius oppidi*. Además, la mención a la erección de *pilae* resulta particularmente típica del periodo republicano,⁷⁷ con formulaciones similares al caso cartageno como en Capua, en donde varios presuntos *magistri* erigen *[muru]m et pilas IIII* (111 a. E.),⁷⁸ en una ciudad del interior que obviamente excluye cualquier referencia a un puerto, y cuenta con paralelos como el epígrafe musivo de Minturnae en el que varios *magistri, ingenui* esta vez, conmemoran el tendido de un *pauimentum*, la reconstrucción de un *aedes* y la erección de unas *columnae* en honor de Diana (Tifatina)⁷⁹ o la inscripción de Capua, en la que otros *magistri* se encargan de *murum*

73 Se trata fundamentalmente de las botellitas de vidrio decoradas a las que enseguida se hará referencia; el dibujo de G. P. Bellori que reproduce una pintura del siglo III hallada en el Esquilino y desaparecida después; un par de frescos de Herculano del siglo I; y el grabado dieciochesco de G. B. Natali y C. F. Nicole que reproduce la situación del puerto hacia 1768, sobre el que en la actualidad se levanta el muelle moderno: pueden verse las imágenes mencionadas en los trabajos de BEJARANO 2005, figs. 5–11 y, especialmente, GOLVIN 2008, figs. 1–11. Se trata, por lo tanto, de imágenes del puerto de fecha imperial construido a comienzos del Principado y restaurado después por Antonino Pío.

74 El término *pila* puede efectivamente designar los pilares de un puente, por ejemplo: LIV. XL 51 o CIL, IX, 2802 = CIL, I² 1759: *M(arcus) Caicilius L(uci) f(ilius) / L(ucius) Atilius L(uci) f(ilius) / praef(ecti) / pontem peila[s] / faciundum / coirauere[re]*. JORDAN 1868, 93, en cuya autoridad se basan tanto GARCÍA Y BELLIDO 1954 y 1955, 16–17 como ABASCAL & RAMALLO 1997, p. 74, dedujo de un pasaje de las Epístolas de

Séneca que el muelle era conocido por el nombre de *Pilae*: “Diese Brücke hieß also *pilae*” (SEN. *Epist.* IX 77: “*Gratus illarum Campaniae aspectus est: omnis in pilis Puteolorum turba consistit et ex ipso genere velorum Alexandrinis quamvis in magna turba navium intellegit*”). En las inscripciones de época de Antonino Pío en las que se alude a la reparación del puerto por este príncipe, el término empleado es *opus pilarum* (CIL, X, 1640–1641) y el número de *pilae* de veinte (?), al menos en una de las inscripciones: CIL, X, 1641: *[op]us pilarum uigi[nti] ui maris conlapsum*; en CIL, X, 1640, reescrita por orden de Francisco Murillo en 1575, dice: *opus pilarum ui / maris conlapsum*.

75 Sobre la topografía de la ciudad, RUIZ 2017.

76 Sobre las botellitas de vidrio, CIL, XI, 6710 (Piombino); AE, 2005, 763 (Mérida); AE, 1954, 84 (Ampurias), GOLVIN 2008, figs. 1–7 (Praga, Pilkington Museum, Odemira o Lisboa); véase además PAINTER 1975 y BEJARANO 2005.

77 CIL, I², 1539 = CIL, X, 5682 y las citadas a continuación.

78 CIL, I², 673 = CIL, X, 3774.

79 ILLRP, 721.

coniungendum et peilam faciendam, entre otras obras.⁸⁰

En consecuencia, sigue abierta la interpretación de este epígrafe cuyos mejores paralelos epigráficos sugieren, a mi juicio, una comprensión en clave religiosa.

Este proyecto ha sido realizado gracias a la financiación del proyecto “El final de las escrituras paleohispánicas” (FFI2015-63981-C3-3-P, MINECO/FEDER).

Universidad de Zaragoza
Instituto Universitario de Investigación en
Patrimonio y Humanidades / Grupo Hiberus
Grupo de investigación Hiberus
<fbeltran@unizar.es>

Bibliografía

ABASCAL 2002

ABASCAL (J. M.) – « La fecha de la promoción colonial de Carthago Noua y sus repercusiones edilicias », *Mastia*, 1, 2002, p. 21–44

ABASCAL & RAMALLO 1997

ABASCAL (J. M.), RAMALLO (S.) – *La ciudad de Carthago Nova: la documentación epigráfica*, Murcia, 1997.

ALFÖLDY 1991

ALFÖLDY (G.) – « Augustus und die Inschriften: Tradition und Innovation. Die Geburt der imperialen Epigraphik », *Gymnasium*, 98, 1991, p. 289–324.

BEJARANO 2005

BEJARANO (A. M.) – « Una Ampulla de vidrio decorada con la planta de la ciudad Puteoli », *Memoria, Mérida Excavaciones Arqueológicas*, 8, 2005, p. 513–532.

BELTRÁN (ed.) 1995

F. BELTRÁN (ed.) – *Roma y el nacimiento de la cultura epigráfica en occidente*, Zaragoza, 1995.

BELTRÁN 1995

BELTRÁN (F.) – « La escritura en la frontera. Inscripciones y cultura epigráfica en el valle medio del Ebro », in : F. BELTRÁN (ed.) 1995, p. 169–195.

BELTRÁN 1999

BELTRÁN (F.) – « Inscripciones sobre bronce: ¿un rasgo característico de la cultura epigráfica de las ciudades hispanas? », in : *XI Congresso Internazionale di Epigrafia Greca e Latina (Roma, 18–24 settembre 1997)*, Atti II, Roma, 1999, p. 21–37.

BELTRÁN 2004

BELTRÁN (F.) – « Libertos y cultura epigráfica en la Hispania republicana », in : F. MARCO, F. PINA, J. REMESAL (eds.), *Vivir en tierra extraña: emigración e integración cultural en el mundo antiguo*, Barcelona, 2004, p. 151–175.

BELTRÁN 2005

BELTRÁN (F.) – « Cultura escrita, epigrafía y ciudad en el ámbito paleohispánico », *Palaeohispanica*, 5, 2005, p. 21–56.

BELTRÁN 2012

BELTRÁN (F.) – « Roma y la epigrafía ibérica sobre piedra del nordeste peninsular », *Palaeohispanica*, 12, 2012, p. 9–30.

BELTRÁN 2013

BELTRÁN (F.) – « Almost an oxymoron: Celtic gods and Palaeohispanic epigraphy. Inscriptions, sanctuaries and monumentalisation in Celtic Hispania », in : W. SPICKERMANN (ed.), *Keltische Götternamen als individuelle Option?*, Rahden/Estf., 2013, p. 165–184.

BELTRÁN 2014

BELTRÁN (F.) – « De inscripciones vasculares pintadas y lugares de culto ibéricos: sobre el ‘santuario urbano’ de Liria », in : P. BÁDENAS, P. CABRERA, M. MORENO, A. RUIZ, C. SÁNCHEZ, T. TORTOSA (ed.), *Per speculum in aenigmate. Miradas sobre la Antigüedad. Homenaje a Ricardo Olmos*. Madrid, 2014, p. 325–329.

BELTRÁN 2015

BELTRÁN (F.) – « Latin Epigraphy: the main types of inscriptions », in : CH. BRUUN, J. EDMONSON (ed.) – *The Oxford Handbook of Roman Epigraphy*, Oxford – New York, 2015, p. 89–110.

BELTRÁN 2015a

BELTRÁN (F.) – « Monumentalisation et écriture publique dans la péninsule Ibérique (IIe-Ier siècle av. n. è.) », in : E. DUPRAZ, W. SOWA (ed.), *Genres épigraphiques et langues d’attestation fragmentaire dans l’espace méditerranéen*, Ruán, 2015, p. 217–240.

80 CIL, I² 2944.

BELTRÁN 2017

BELTRÁN (F.) – « Acerca del concepto de romanización », in : T. TORTOSA & S. RAMALLO 2017, p. 17–26.

BELTRÁN 2018

BELTRÁN (F.) – « Reflexiones sobre el nacimiento de la epigrafía pública en Hispania. ¿Un fenómeno de matriz romana o respuesta a una tendencia general mediterránea? », in : F. BELTRÁN & B. DÍAZ 2018, p. 157–168.

BELTRÁN & JORDÁN 2008

BELTRÁN (F.), JORDÁN (C.) – « La epigrafía pública celtibérica », in : J. J. JUSTEL, J. P. VITA, J. Á. ZAMORA (eds.), *Las culturas del Próximo Oriente Antiguo y su expansión mediterránea*, Zaragoza, 2008, p. 289–320.

BELTRÁN et al. 2005

BELTRÁN (F.), JORDÁN (C.), MARCO (F.) – « Novedades epigráficas en Peñalba de Villastar (Teruel) », *Palaeohispanica*, 5, 2005, p. 911–956.

BELTRÁN & DÍAZ 2018

F. BELTRÁN, B. DÍAZ (eds.) – *El nacimiento de las culturas epigráficas en el Occidente mediterráneo: modelos romanos y desarrollos locales* (II-I a. E.), *Anejos de Aespa*, Madrid, 2018.

COARELLI 1978

COARELLI (F.) – « La statue de Cornélie, mère des Gracques et la crise politique à Rome au temps de Saturninus », in : H. ZEHNACKER (ed.), *Le dernier siècle de la République romaine et l'époque augustéenne*, Strasbourg, 1978, p. 13–28.

COARELLI 2012

COARELLI (F.) – « Il 'Cippo del foro' », in : R. FRIGGERI, M. G. GRANINO CECERE, G. L. GREGORI (ed.) – *Terme di Diocleziano. La collezione epigrafica*, Milán, 2012, p. 95–99.

CRAWFORD 1996

CRAWFORD (M. H.) – *Roman Statutes, 1*, Londres, 1996.

DE HOZ 1995

DE HOZ (J.) – « Escrituras en contacto: ibérica y latina », in : F. BELTRÁN (ed.), *Roma y el nacimiento de la cultura epigráfica en occidente*, Zaragoza 1995, p. 57–84.

DECar

ABASCAL & RAMALLO 1997.

DE LA RADA 1875

DE LA RADA (J. D.) – « Inscripciones romanas que se conservan en el Museo Arqueológico Nacional II: Inscripciones romanas de Cartagena que se conservan en el Museo Arqueológico Nacional », *Museo Español de Antigüedades*, 6, 1875, p. 493.

DECOURT 2004

DECOURT (J. C.) – *Inscriptions grecques de la France (IGF)*, Lión, 2004.

DEGRASSI 1965

DEGRASSI (A.) – *Inscriptiones Latinae liberae Rei Publicae. CIL auctarium*, Berlín, 1965.

DÍAZ 2008

DÍAZ (B.) – *Epigrafía latina republicana de Hispania*, Barcelona, 2008.

DÍAZ 2015

DÍAZ (B.) – *Miliarios romanos de época republicana*, Roma, 2015.

DÍAZ 2016

DÍAZ (B.) – « Las prácticas asociativas romanas en época republicana a través de la evidencia epigráfica », in : O. RODRÍGUEZ, N. TRAN, B. SOLER (ed.), *Los espacios de reunión de las asociaciones romanas. Diálogos desde la arqueología y la historia, en homenaje a Bertrand Goffaux*, Sevilla, 2016, p. 31–53.

DÍAZ 2018

DÍAZ (B.) – « El origen de la epigrafía honorífica romana », in : Beltrán & Díaz 2018, p. 35–53.

ECK 2015

ECK (W.) – « Documents on bronze : a phenomenon of the Roman West », in : J. BODEL, N. DIMITROVA (eds.), *Ancient documents and their contexts*, Leiden – Boston, 2015, p. 127–151.

FLORY 1993

FLORY (M. B.) – « Livia and the history of public honorific statues for women in Rome », *Transactions of the American Philological Association*, 123, 1993, p. 287–308.

FRIGGERI et al. 2012

FRIGGERI (R.), GRANINO CECERE (M. G.), GREGORI (G. L.) (ed.) – *Terme di Diocleziano. La collezione epigrafica*, Milán, 2012.

GARCÍA Y BELLIDO 1954

GARCÍA Y BELLIDO (A.) – « El vaso puteolano de Ampurias », *Archivo Español de Arqueología*, 27, 1954, p. 212–226.

GARCÍA Y BELLIDO 1955

GARCÍA Y BELLIDO (A.) – « Nombres de artistas en la España romana », *Archivo Español de Arqueología*, 28, 1955, p. 3–19.

GOLVIN 2008

GOLVIN (J. C.) – « À propos de la restitution de l'image de Puteoli. Correspondances, ancrage, convergences », in : P. FLEURY, O. DESBORDES (ed.), *Roma illustrata*, Caen, 2008, p. 157–174.

GONZÁLEZ, OLIVARES 2010

GONZÁLEZ (R.), OLIVARES (J. C.) – « Una inscripción de época republicana dedicada a Salaecus en la región minera de Carthago Nova », *Archivo Español de Arqueología*, 83, 2010, p. 109–126.

IZQUIERDO 2000

IZQUIERDO (I.) – *Monumentos funerarios ibéricos : los pilares-estela*, Valencia, 2000.

JORDAN 1868

JORDAN (H.) – « Die Küste von Puteoli auf einem römischen Glassgefäß », *Archäologische Zeitung*, 26, 1868, p. 91–97.

MAYER 2014

MAYER (M.) – « Las dos caras de un exemplum femenino: Cornelia madre de los Gracos en *CIL* VI, 31610 y en Juvenal (6, 167–171) », in : I. RUIZ ARZALLUZ (ed.), *Estudios de Filología e Historia en honor del profesor Vitalino Valcárcel*, Vitoria, 2014, p. 657–674.

MLH

UNTERMANN (J.) – *Monumenta linguarum Hispanicarum*, Wiesbaden, 1975–1997.

MONEO 2003

MONEO (M. T.) – *Religio Iberica. Santuarios, ritos y divinidades*, Madrid, 2003.

NONNIS 2012

NONNIS (D.) – « Roma tra IV e III secolo a. C.: considerazioni sulla produzione epigrafica », in : FRIGGERI *et al.* 2012, p. 136–138.

NONNIS 2018

NONNIS (D.) – « La nascita dell'epigrafia pubblica latina tra VI e II sec. a.C. », in : BELTRÁN & DÍAZ 2018, p. 15–34.

PAINTER 1975

PAINTER (K. S.) – « Roman flasks with scenes of Baiae and Puteoli », *Journal of Glass Studies*, 17, 1975, p. 54–67.

PANCIERA 1995

PANCIERA (S.) – « La produzione epigrafica di Roma in età repubblicana. Le officine lapidarie », in : H. SOLIN, O. SALOMIES, U.-M. LIERTZ (eds.), *Acta colloquii epigraphici Latini*, Helsinki, 1995, p. 319–342.

PANCIERA 2007

PANCIERA (S.) – « L'epigrafia latina nel passaggio dalla Repubblica all'Impero », in : M. MAYER *et al.* (ed.), *Acta XII Congressus Internationalis Epigraphiae Graecae et Latinae*, Barcelona 2007, p. 1093–1106 (*Epigrafi, epigrafia, epigrafisti. Scritti vari editi et inediti* (1956–2005), Roma, 2006, p. 83–101).

RAMALLO 1993

RAMALLO (S.) – « La monumentalización de los santuarios ibéricos en época tardo-republicana », *Ostraka. Rivista di Antichità*, 2, 1993, p. 117–144.

RUIZ 2017

RUIZ (E.) (ed.) – « Topografía y evolución urbana », in : E. RUIZ, *Cartagena. Colonia Vrbs Iulia Noua Carthago*, Roma, 2017, p. 25–38.

ROSILLO-LÓPEZ 2017

ROSILLO-LÓPEZ (C.) – *Public Opinion and Politics in the late Roman Republic*, Cambridge, 2017.

SALOMIES 2015

SALOMIES (O.) – « The Roman Republic », in : CH. BRUUN, J. EDMONSON (eds.), *The Oxford Handbook of Roman Epigraphy*, Oxford – New York 2015, p. 153–177.

SIMÓN 2012

SIMÓN (I.) – « La epigrafía ibérica de Montaña Frontera (Sagunto) », *Madrider Mitteilungen*, 53, 2012, p. 239–261.

SIMÓN 2013

SIMÓN (I.) – *Los soportes de la epigrafía paleohispánica. Inscripciones sobre piedra, bronce y cerámica*, Sevilla – Zaragoza, 2013.

SOLIN 1999

SOLIN (H.) – « Epigrafia republicana. Bilancio, novità, prospettive », in : *Atti XI Congresso Internazionale di Epigrafia Greca e Latina*, Roma, 1999, p. 1477–1492.

TORTOSA & CELESTINO 2010

TORTOSA (T.), CELESTINO (S.) (ed.) – *Debate en torno a la religiosidad protohistórica*, Madrid, 2010.

TORTOSA & RAMALLO 2017

TORTOSA (T.), RAMALLO (S.) (ed.) – *El tiempo final de los santuarios ibéricos en los procesos de impacto y consolidación del mundo romano*, Madrid, 2017.

VELAZA 2015

VELAZA (J.) – « Salaeco: un teónimo ibérico », *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik*, 194, 2015, p. 290–291.

WOOLF 1996

WOOLF (G.) – « Monumental writing and the expansion of Roman Society in the early empire », *Journal of Roman Studies*, 86, 1996, p. 22–39.

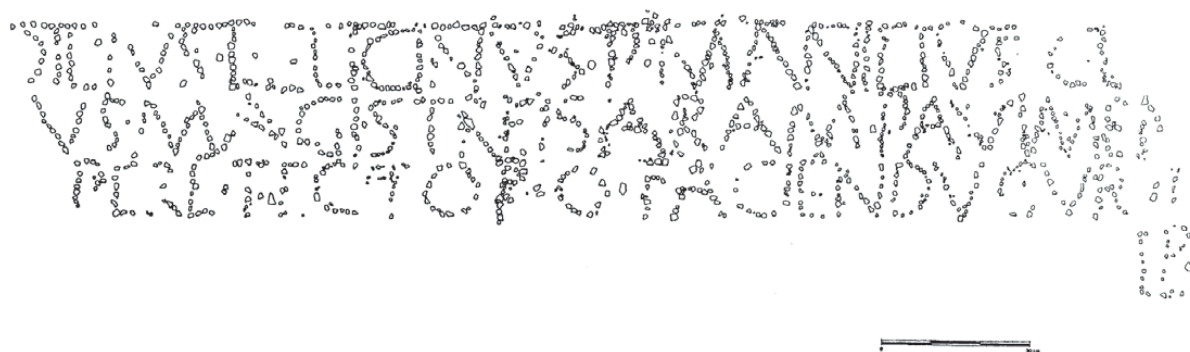


Fig. 1. Inscripción sobre pavimento de El Burgo de Ebro, Zaragoza (Foto: BDA, FBLI)



Fig. 2. Inscripción bilingüe ibérico-latina de Sagunto (Foto: MJET)



Fig. 3. Inscripción bilingüe ibérico-latina de Tarragona (Foto: MJET)



Fig. 4. Dibujo del puerto de Puteoli. Museo Nacional de Praga.

Panorama actual de la epigrafía rupestre ibérica

Introducción¹

Aunque en *MLH*, III, publicado en 1990, sólo figuran dos inscripciones rupestres, la de les Masies de Roda y la del Cogul, desde entonces se ha producido una explosión de hallazgos que sitúa el corpus actual de inscripciones rupestres en cincuenta y dos rocas (Fig. 1). La mayor parte de ellas se concentran en la comarca de la Cerdanya, dividida administrativamente entre el departamento de Pyrénées-Orientales (Francia) y la provincia de Girona (España), donde se han identificado cuarenta y tres rocas con más de ciento cuarenta textos. A las anteriores cabe añadir las cuatro de la comarca catalana de Osona en Barcelona: la de Les Graus en Roda de Ter, dos de L'Esquirol y una de Sant Martí de Centelles. También en Catalunya, pero en la provincia de Lleida, la Roca dels Moros en El Cogul. Ya en Valencia se han identificado otras dos: la del Abrigo Burgal en Siete Aguas y el Abrigo del Tarragón en Losa del Obispo. Y finalmente, otras dos en Albacete: la Cueva de La Camareta en Hellín y el Abrigo de Reiná en Alcalá del Júcar, aunque a diferencia de las anteriores, que usan la escritura ibérica nororiental, estas dos usan la escritura suroriental.

En la primera mitad de este trabajo haré un breve repaso a las diferentes zonas donde se documentan inscripciones rupestres y revisaré algunas características generales en cuanto a cronología, tipología de las rocas y dimensiones de los signos. En la segunda parte me centraré en revisar los principales argumentos que nos permiten pensar que al menos una parte de las inscripciones rupestres ibéricas son votivas y lo ilustraré con algunos ejemplos concretos de inscripciones.

Cerdanya

Por lo que respecta a La Cerdanya, el conocimiento de la existencia de las inscripciones ibéricas es un hecho relativamente reciente (Fig. 2). La primera inscripción fue descubierta por Jean Abelanet², que la publicó en 1976. Posteriormente, el corpus de inscripciones rupestres se fue enriqueciendo con las aportaciones de Pierre Campmajó y su equipo de colaboradores que Untermann estudió a principios de los 90³. En los últimos años me he sumado al equipo de Campmajó identificando yo mismo una decena de nuevas inscripciones

1 Las convenciones de transcripción son las habituales: **negrita** para textos escritos en signario paleohispánico, **negrita cursiva** para los textos considerados duales y *cursiva* para los textos grecoibéricos y latinos. Los signos dudosos van subrayados. Las referencias de las inscripciones corresponden a *MLH* si no se indica

lo contrario. El retraso en la publicación ha causado ciertos desajustes con los datos más recientes (Ferrer i Jané 2019).

2 ABELANET 1976.

3 CAMPMAJÓ & UNTERMANN, 1986; 1990; 1991; 1993.

y corrigiendo la lectura de gran parte de las publicadas⁴. Actualmente, el corpus de rocas inscritas de la Cerdanya llega ya a las cuarenta y tres rocas: veintinueve en Ocejá, tres en Er, tres en Ger, tres en Guils, dos en La Tor de Querol, dos en Bolvir y una en Enveig. Este uso exuberante de la epigrafía ibérica sobre roca natural contrasta con las escasas inscripciones sobre otros soportes, ya que sólo se conocen otras tres inscripciones, pero las tres son muy cortas y con graves problemas de lectura e interpretación.

Catalunya

Después de la Cerdanya, la comarca de Osona es el segundo enclave con más inscripciones rupestres ibéricas, puesto que cuenta con cuatro rocas. La inscripción de Les Masies de Roda (D.3.1), muy cerca del poblado de L'Esquerda, fue identificada en 1973, mientras que las dos de L'Esquirol⁵ y la de Sant Martí de Centelles⁶ han sido identificadas en los últimos años. La de L'Esquerda se localiza en un abrigo que da al Ter, pero fue retirada en 2003, puesto que la erosión amenazaba con hacerla desaparecer y ahora se encuentra en el Museu de L'Esquerda. En su estado actual los trazos originales que son visibles en las fotografías antiguas casi han desaparecido, por lo que estamos recopilando toda la información gráfica disponible para poder publicar una lectura actualizada, no obstante ya se puede avanzar que el único signo **bu** de Catalunya tiene los días contados ya que probablemente sea un signo **o**⁷. Las dos de L'Esquirol se encuentran en un complejo de abrigos en la ribera del Ter, una de ellas contiene un abecedario no-dual (Fig. 3), mientras que la segunda aún está inédita. Ambas se encuentran rodeadas de muchos otros grabados de épocas diversas. Finalmente, la de

Sant Martí de Centelles, aún inédita, se localiza en una superficie actualmente a unos cuatro metros de altura también en una zona de abrigos con múltiples grabados.

La última de las rupestres de Catalunya es La Roca dels Moros (D.8.1), que es una gran roca situada a las afueras de la población del Cogul y que forma un pequeño abrigo. Aunque las pinturas rupestres fueron descubiertas en 1908, las primeras noticias explícitas de la inscripción ibérica son de 1915. Además de la inscripción ibérica, contiene inscripciones latinas y un espectacular conjunto de pinturas rupestres del arte levantino y esquemático. Las pinturas rupestres y las inscripciones se encuentran en el mismo panel, no obstante las inscripciones se concentran en el lado izquierdo, mientras que las pinturas se concentran en el lado derecho. Aunque la lectura de la parte final de la inscripción es compleja, la autopsia confirma que la lectura de Untermann del primer elemento de la última línea de un posible topónimo **alaunildir** es errónea y que la propuesta de corrección de Silgo⁸ a **aiunildir** es correcta⁹, por lo que es probable que más que un topónimo se trate de un antropónimo.

València

La primera roca de esta zona es la del abrigo del Tarragón que aunque se conoce desde 1978, los calcos no fueron publicados hasta el año 2012 por Luis Silgo¹⁰. Consta básicamente de una sola superficie en la que se acumulan unas veinte inscripciones ibéricas, la mitad de ellas repitiendo el mismo texto de cuatro signos: **urda** (Fig. 4). También destaca la presencia de dos inscripciones radiales muy interesantes en las que entraré en detalle más adelante. Además de las ibéricas, se documentan diversos grabados de épocas diversas,

4 CAMPMAJÓ & FERRER I JANÉ, 2010; CAMPMAJÓ 2012; FERRER I JANÉ 2010; 2012, 2013; 2014 A; 2015 A; 2015 B; 2016; 2017; 2008b.

5 FERRER I JANÉ 2014 B; e.p. A.

6 FERRER I JANÉ e.p. A.

7 FERRER I JANÉ & ROCAFIGUERA e.p.

8 SILGO 1994, p. 34.

9 FERRER I JANÉ *et al.* 2009, p. 127.

10 SILGO & PERONA 2012.

también modernos que en algunos casos se sitúan sobre las ibéricas, e incluso una inscripción árabe. En los últimos años he podido inspeccionarlas, circunstancia que me permite confirmar la mayor parte de las inscripciones publicadas, aunque con algunos cambios de lectura¹¹.

La segunda roca valenciana es la del abrigo Bungal (Siete Aguas). Esta inscripción fue descubierta en 1981, aunque no fue publicada hasta finales de los noventa por Fletcher y Silgo¹². Aunque originalmente tenía un acceso relativamente fácil, un incendio devastó la zona del abrigo, borró los caminos existentes y favoreció el crecimiento de densos matorrales, haciendo que el acceso actual sea complicado. Consta de una única superficie inscrita, con una inscripción de tres líneas, sin otros elementos gráficos ni anteriores ni posteriores que afecten a su lectura, excepto algunos desconches de la propia roca. Tampoco en su entorno inmediato se aprecia ningún otro elemento gráfico. A pesar de su relativamente buen estado de conservación, su lectura no permite establecer claros paralelismos con otros textos. Sí que es interesante desde el punto de vista paleográfico, puesto que presenta signos muy cargados de trazos entre los que destaca un signo **ka**, con dos trazos oblicuos internos y dos más exteriores que contrasta con otro signo **ka** que carece de los trazos exteriores, tal como se refleja en el dibujo publicado y la inspección realizada confirma.

Albacete

Las dos inscripciones ibéricas de esta provincia ya están realizadas en escritura ibérica suroriental. Las inscripciones del Abrigo de Reiná (Alcalá del Júcar) (Fig. 5) fueron publicadas por primera vez por Pérez Ballester¹³, aunque sólo con

dibujos esquemáticos que no permitían verificar la corrección de las lecturas publicadas. En su entorno se identifican un gran número de grabados de épocas diversas. Aunque inicialmente se identificaron seis inscripciones, recientemente he publicado junto con Jano Avilés¹⁴ una revisión de estas inscripciones, considerando que sólo dos de las inicialmente identificadas pueden considerarse con seguridad ibéricas surorientales, aunque hemos identificado una nueva inscripción también suroriental. Las nuevas lecturas permiten identificar en ellas posibles antropónimos, como **urkesir**, **balśir** y quizás **ibesor**, aunque con dudas de lectura, y elementos que confirmarían su adscripción a la lengua ibérica, como podría ser el morfo **kate**¹⁵ de una de ellas.

Finalmente, la última roca considerada es la cueva de la Camareta que fue descubierta en 1980. Esta cueva está compuesta por cuatro salas talladas en la roca y se localiza junto al actual embalse de las “Las Camarillas” en Hellín (Albacete). La inscripción ibérica fue estudiada en su día por Pérez Rojas¹⁶ y recientemente ha sido revisada por Eugenio Luján y Aránzazu López¹⁷. Además de la inscripción ibérica, la cueva de La Camareta contiene unas cuarenta inscripciones latinas del s. VII y cerca de setenta árabes que se sitúan entre el s. IX y el s. XV. Además de muchas otras modernas. El contenido religioso de las inscripciones latinas y árabes es claro. En esta inscripción la lectura no presenta problemas. Cabe destacar que los dos posibles antropónimos documentados, **kobeśir** y **kaśesi[r]**, podrían compartir el segundo formante con las del abrigo de Reiná, salvando la discrepancia de la sibilante. En este caso el elemento **egian** podría pertenecer al conocido paradigma verbal ibérico de **egiar**¹⁸ que normalmente aparece marcando la autoría del objeto o en este caso probablemente de la inscripción o de la ofrenda si fuese el caso.

11 FERRER I JANÉ 2018a.

12 FLETCHER & SILGO 1996–1997.

13 PÉREZ BALLESTER 1993.

14 FERRER I JANÉ & AVILÉS 2016.

15 FERRER I JANÉ 2006, Anexo 11 con bibliografía anterior.

16 PÉREZ ROJAS 1993.

17 LUJÁN & LÓPEZ 2016.

18 FERRER I JANÉ 2006, Anexo 14 con bibliografía anterior.

Casos dudosos

Además de las indicadas, se suele clasificar como ibérica una inscripción realizada con pigmento negro en el panel 3 de la Cueva del Castillo de Monfragüe (Torrejón el Rubio, Cáceres)¹⁹, pero a mi parecer y tal como se aprecia en la imagen de la Fig. 6²⁰, se trata de un mero zigzag con trazos verticales intercalados. Tanto la técnica de realización como su situación geográfica fuera de territorio ibérico ya son sospechosas de por sí. A mi parecer, tampoco la inscripción pintada de Mas del Cingle en Castelló es ibérica²¹, tanto por su técnica de realización, ya de por sí extraña para la epigrafía ibérica, como por los supuestos signos identificados, que no forman un conjunto coherente. Ni tampoco la del Pla de les Vaelles (Prunet)²² en Francia, formada por elementos simbólicos lineales en los que no se identifica ninguna secuencia compatible con la escritura ibérica. También se ha sugerido que alguna de las inscripciones en escritura paleohispánica de Peñalba de Villastar pudiera ser ibérica²³, pero sin argumentos de peso.

Un caso distinto es el de la llamada piedra de Cruzy, por el museo donde se encuentra, aunque se supone procedente de Ensérune²⁴. Quizás en origen fue estrictamente rupestre y quizás fue retirada de su localización original. No obstante, a diferencia del resto de inscripciones rupestres, en la de Cruzy se aprecia un tratamiento de la superficie para adecuarla a la inscripción. Quizás fuese el mismo caso que la inscripción de El Salobral (Albacete), en este caso en escritura meridional (G.17.1) de la que tampoco se conoce su localización original. Finalmente, también se tienen noticias de una inscripción de Badalona, supuestamente ibérica, que fue destruida por los trabajos de una cantera antes de que pudiera ser retirada. Otra latina, votiva, dedicada al *Soli Deo* (CIL, II, 4604), sí que pudo ser salvada.

Características generales

Su cronología no se puede establecer con precisión por razones obvias y sólo el análisis paleográfico puede suministrar una cierta aproximación. En las inscripciones de la costa, normalmente las inscripciones más antiguas de los ss. V-III a. C. presentan unas formas muy diversas que se caracterizan por la presencia simultánea de variantes simples y complejas que identificamos como escritura dual²⁵. Mientras que por lo general, las inscripciones de los ss. II-I a.C. son mucho más homogéneas y se caracterizan por sólo representar una de las dos variantes, normalmente la simple.

Este criterio aplicado a las inscripciones rupestres nos permite realizar una aproximación cronológica cuya conclusión es que el corpus de inscripciones rupestres se divide también de forma regular entre las que usan el sistema dual y las que no, mostrando, donde hay un número suficiente de inscripciones, ambas facies de forma relativamente equilibrada. Así pues, algo más de la mitad de las inscripciones de La Cerdanya son duales (Fig. 2 D, F, G, H, I y K y Fig. 9) y el resto no-duales (Fig. 2 A, B, C, E, L y J). En Osona la división es similar, puesto que tanto la de Les Graus, como la de Sant Martí de Centelles son duales, mientras que las dos del Esquirol (Fig. 3) son no duales. La de la Roca dels Moros tampoco es dual, pero sí que lo son las del abrigo Tarragón (Fig. 10) y la del abrigo Burgal, en este último caso incluso podría ser del tipo dual ampliado²⁶.

Por lo que respecta a su tipología, las rocas se dividen en dos grandes grupos (Fig. 7): las de la Cerdanya, que suelen ser rocas exentas y las del resto de zonas que son rocas en forma de abrigo. Esta división no parece que tenga detrás ninguna razón funcional, sino que probablemente sólo se deba a una causa geológica, puesto que las

19 UNTERMANN 1997, 107.24; RODRÍGUEZ RAMOS 2014, p. 153; DE HOZ 2010, p. 301; 2011, p. 418.

20 COLLADO *et al.* 2015, p. 85 y 87.

21 VIÑAS & SARRIÁ 1978, p. 380, DE TORD 2016, p. 51.

22 ABELANET 1990; PÉREZ BALLESTER 1993, p. 298.

23 DE HOZ 1994, p. 17.

24 MONCUNILL *et al.* 2016.

25 FERRER I JANÉ 2005 con bibliografía anterior.

26 FERRER I JANÉ 2013b; 2015c.

rocas de La Cerdanya son esquistos, que son rocas muy resistentes a las erosiones naturales, aunque son muy apreciados como material de construcción y en las zonas más pobladas han sido muy explotadas. En cambio, el resto de rocas son calcáreas que al ser erosionables con cierta facilidad, es mucho más probable que las encontremos en forma de abrigo. Además, esta mayor facilidad para la erosión es la que también probablemente ha provocado que las posibles inscripciones realizadas en zonas que no fueran de abrigo hayan desaparecido, puesto que es el propio abrigo el que ha protegido la inscripción y ha facilitado que haya llegado hasta nuestros días.

Las dimensiones de los signos son variadas, pero en ningún caso son suficientemente grandes como para considerar que están preparadas para ser visualizadas desde muy lejos, ya que las más grandes no superan los 10 cm. No obstante, sí que se detecta un patrón diferenciado entre las rocas de la Cerdanya respecto del resto de rocas, puesto que la altura de los signos de las inscripciones de La Cerdanya oscila en término medio entre 0,5 y 3,5 cm, mientras que en el resto de rocas la altura oscila entre 3 y 10 cm. También en ese caso la facilidad de grabado que ofrece el esquisto, sobre la roca calcárea también permite la realización de inscripciones de tamaño reducido. El tiempo transcurrido desde que se realizaron y la pátina acumulada en la superficie de la roca dificulta su identificación, aunque es de suponer que en el momento de su realización sería más fácil identificarlas por el contraste de un trazo claro sin pátina sobre una superficie en general oscura. En cualquier caso, muchas inscripciones están formadas por signos con alturas inferiores a 1 cm, circunstancia compatible con un tipo de inscripción de tipo personal.

Argumentos favorables a la interpretación votiva

Aunque algunos investigadores expresaron en un principio reticencias en aceptar el carácter religioso de las inscripciones rupestres, especialmente en el caso de La Cerdanya²⁷, actualmente la mayoría lo aceptan²⁸. A continuación recopilo los argumentos favorables a esta interpretación. El primero es que algunas de ellas comparten superficie con inscripciones rupestres latinas que no presentan dudas de interpretación. El caso más claro es la del Cogul donde aparece a continuación de las ibéricas el texto *Secundio / uotum fecit*. También sería el caso de una inscripción latina inédita de Er²⁹, ya de época cristiana y en general de los textos árabes documentados en la cueva de La Camareta y de la simbología religiosa de época moderna que se documenta en muchas de las rocas estudiadas.

Otro argumento favorable es que entre las inscripciones rupestres se han documentado cinco abecedarios ibéricos, que de acuerdo con los paralelos griegos, latinos y etruscos, son característicos de las inscripciones sacras³⁰. Uno no dual casi completo en L'Esquirol (Osona) y cuatro en La Cerdanya (Fig. 3 y Fig. 8), tres duales, los de Ger, La Tor de Querol y Bolvir, este último escrito de derecha a izquierda y uno no dual en la misma roca de La Tor de Querol, pero en una superficie diferente. La secuencia inicial del abecedario dual de La Tor de Querol, **kugutudutidibabitada**, coincide con el alfabeto de Ger, que identifica la primera secuencia característica de los abecedarios ibéricos duales. El abecedario no-dual de La Tor de Querol, aunque sea parcial, se puede reconocer como tal debido a que la secuencia inicial **kutukiírbitatiko** coincide con la secuencia inicial del de L'Esquirol. Otro posible abecedario no-dual se documenta en

27 PANOSA 1995, p. 473; UNTERMANN 1996, p. 251.

28 DE HOZ 1994, p. 14; RODRÍGUEZ RAMOS 2005, p. 66; FERRER I JANÉ 2010, p. 58; VELAZA 2014; DE TORD 2016, p. 51.

29 FERRER I JANÉ *et al.* 2020.

30 VELAZA 2012b.

una inscripción inédita recientemente publicada de Bolvir³¹, aunque si fuese así, se trataría de un abecedario incompleto, **kutubitatiko** que combina con un posible antropónimo o quizás teónimo, **árgiur**.

Yacimiento	Texto	Tipo
Ger	<i>kugutudutidibabitadatede kogotodo++ešškaga++a+ mnirřbekigiu[ln+]</i>	Dual Std.
Bolvir	<i>kugubabitadakogotede+ tuduřutiditodo+[</i>	Dual Std.
La Tor de Querol	<i>kugutudutidibabitada++ kogo[c. 5-7]++bubeo++ řkigitodo[+]+mnřlu</i>	Dual Std.
L'Esquirol	<i>kutukifřbitatikokabasto keauboel[lnřite-]/řrře[+]</i>	No dual
La Tor de Querol	<i>kutukifřbitatiko(l)</i>	No dual
Bolvir	<i>kutubitatiko</i>	No dual

Una de las objeciones iniciales a la interpretación como votivas de las inscripciones ibéricas rupestres y de las de La Cerdanya en particular era la ausencia de fórmulas. No obstante, con las nuevas lecturas, resultado de las inspecciones de los últimos años, ya es posible identificar algunas fórmulas.

La primera de ellas es la que se detecta en la roca de Oveja³² donde se identifican en dos estructuras consecutivas dos elementos muy similares, **ekilie** / **েকে**, que encajarían bien como formas verbales, aunque carecen de paralelos fuera de esta inscripción (Fig. 2, K). En cambio, la forma **dake**³³ sí que podría ser relacionada con la fórmula **áre take** que aparece en algunas inscripciones funerarias ibéricas. Ambas formas podrían estar precedidas por un posible antropónimo **begeber** que encajaría bien en las reglas de formación de antropónimos ibéricos, y seguidas por lo que podrían ser formas pronominales: **śu** y **řni**, si el signo conflictivo acabase siendo una forma aberrante de **řn**. Como curiosidad, indicar que en esta inscripción se detecta una corrección,

puesto que en origen la primera forma usada fue **ekilie**, que reaparece en la segunda parte de la inscripción, pero el autor de la inscripción tachó los signos para escribir **েকে**.

El papel del primer elemento de la inscripción, **edagardalbete**, no está claro, pero sería el mejor candidato a contener la referencia a la divinidad, si se confirmara **begeber** como antropónimo, aunque su repetición también lo acerca al comportamiento de los teónimos³⁴. Analizado como compuesto trimembre, resultaría en **eda**, **gardal** y **bete**. Quizás **eda** fuese una forma defectiva por caída de la labial de **beda**, núcleo del formante **bedan**³⁵ que también aparece en las inscripciones pintadas en el término **benebedaner** (F.13.2 y F.13.28), que podría ocultar también la referencia a una divinidad³⁶. El elemento **gardal**, podría estar formado por **garde**, inscripción aún inédita que aparece cuatro veces en dos rocas de Ger³⁷, más el sufijo **al** que podría ser el mismo que aparece en el posible teónimo **urdal** del Abrigo Tarragón, si estuviese formado a partir de un hipotético ***urde**. Mientras que **bete** se ha confirmado también como formante antroponímico en una inscripción latina rupestre de Oveja, **Betepe**[-], como padre de uno de los cuatorviros de *Iulia Lybica*³⁸. Además, quizás **bete** fuese uno de los formantes del teónimo **Betatur**³⁹. Todas estas circunstancias favorecen la interpretación de **edagardalbete** como teónimo, siguiendo el esquema de **áramtar** + **śu** en otra inscripción rupestre de Ger. Alternativamente, quizás el teónimo sólo fuese **edagardal**, mientras que **bete** fuese una forma verbal, cosa que permitiría reconstruir una estructura similar a la del fragmento final de la inscripción.

Texto				
	<i>edagardal</i>	<i>bete</i>		<i>śu</i>
<i>begeber</i>		<i>েকে</i>	<i>dake</i>	<i>?i</i>
<i>begeber</i>		<i>ekilie</i>		<i>śu</i>

31 FERRER I JANÉ 2017.

32 CAMPMAYÓ & FERRER I JANÉ 2010, p. 257, n.º 5.

33 FERRER I JANÉ & ESCRIVÀ 2014, p. 218.

34 FERRER I JANÉ 2019.

35 UNTERMANN 1990, n.º 36; RODRÍGUEZ RAMOS 2014, n.º 42.

36 FERRER I JANÉ 2018b.

37 FERRER I JANÉ 2019.

38 FERRER *et al.* 2018.

39 CORZO *et al.* 2007.

Otra fórmula se repite en dos textos casi iguales en Ocejja (Fig. 2, C, J)⁴⁰ que acaban con el segmento **talaí** y donde aparece también el elemento **tanito**. Los dos textos son perfectamente legibles, pero su contenido no tiene ningún paralelo claro en otros textos ibéricos. Sólo el elemento que encabeza ambos textos **artiunaner**, que aparece además aislado en un tercer texto de Ocejja podría encajar como antropónimo ibérico, quizás formado por **arti** y **unan**, aunque se trataría de formantes aún no documentados, por lo que también podría actuar como teónimo. En cambio el morfo **er** sí que tendría paralelos, como se analiza más adelante en detalle. Desde el punto de vista caligráfico, las tres inscripciones son casi indistinguibles, por lo que no sería descartable que el autor de las tres inscripciones fuese el mismo, aunque la escritura no-dual se caracteriza por su uniformidad. También cabe señalar que el elemento **tanito** que aparece en segundo lugar en ambas inscripciones ha sido relacionado por Rodríguez Ramos⁴¹ con la diosa *Tanit*, aunque podría ser una homofonía casual.

Texto								
artiunan	er /	tanito /	arir	kati		li	í	talaí /
				atilar		li	ku	talaí
artiunan	er /	tanito ·	artir	kati		li	í	talaí /
				atilar ·		li	ku	talaí
artiunan	er							

La interpretación votiva de las inscripciones rupestres ibéricas se ve reforzada por una nueva inscripción de Ger que contiene la fórmula **neitin iunstir** (Fig. 2, B), que es una expresión característica de la lengua ibérica ya conocida en seis inscripciones y que una mayoría de los investigadores⁴² interpretan como una forma de saludo o propiciatoria, ya que suele encabezar los textos donde aparece. Esta nueva inscripción ilustra de forma completa, una estructura que hasta ahora sólo se había documentado en forma fraccionada,

ya que los elementos **neitin**, **iunstir**, **baíbin** y **uskei** se caracterizan por aparecer en parejas o en grupos de tres en posiciones adyacentes en varias inscripciones, en particular en los tres plomos de probable contenido cultural de la tumba de la Punta de Orlell (Vall d'Uixó). La inscripción de Ger es la primera en la que los cuatro elementos se documentan de manera simultánea. Por lo tanto, todos los paralelos sugieren una interpretación de esta inscripción en términos religiosos en la que **neitin** podría ser el nombre que identificaría la divinidad, mientras que **iunstir** podría ser un verbo que indicaría la acción propiciatoria.

Texto				
neitin	basetíra	iunstir	baíbin	kite
			uskei	kite

Otro argumento favorable a la interpretación votiva de las inscripciones rupestres es la presencia de elementos repetitivos. El caso de repetición más flagrante es el de **urdal**, que se repite hasta nueve veces en el abrigo del Tarragón⁴³. I que recientemente ha sido identificada en una rupestre de Ger, seguida del morfo **ike**: **urdalike**. Todos los indicios apuntan a que efectivamente se trata de una divinidad. En primer lugar su estructura no responde al patrón bimembre de los antropónimos ibéricos, ni aparece ninguno de los formantes antroponímicos ibéricos más usuales. De tratarse de un antropónimo, sería esperable que todas las ocurrencias de **urdal** fuesen idénticas desde el punto de vista caligráfico, puesto que probablemente habrían sido realizadas por la misma persona. En cualquier caso, sin que el análisis paleográfico sea especialmente significativo, puesto que los signos **u**, **r**, **ta** y **l** son relativamente estables y presentan poca variabilidad sincrónica, no da la sensación de que todos los **urdal** hayan sido realizados por la misma mano. Tampoco se detectan entre el resto de inscripciones del abrigo otros antropónimos. Finalmente el argumento de mayor peso es la

40 CAMPMAJÓ & FERRER I JANÉ 2010, p. 258, n.º 14; p. 261, n.º 28.; FERRER I JANÉ 2015 B, p. 17, n.º 14.

41 RODRÍGUEZ RAMOS 2014, p. 200.

42 FERRER I JANÉ 2016, con bibliografía anterior.

43 FERRER I JANÉ 2018a.

posible relación de *urdal* con la divinidad vascona *Vrde*⁴⁴ identificada en una inscripción latina de Muzqui (Navarra).

Finalmente, entre las inscripciones rupestres se detectan elementos singulares, como serían las dos inscripciones radiales del abrigo del Tarragón⁴⁵ (Fig. 9), que tienen como único paralelo una inscripción pintada en un vaso de cerámica de Lliria. Aunque ninguno de los tres textos es exactamente igual, las semejanzas son evidentes, circunstancia que permite pensar que están representando un concepto similar, sino idéntico.

Aunque la lectura no es completamente clara en todos los signos, la diferencia principal entre las dos inscripciones radiales del Tarragón es la presencia en una de ellas de un signo adicional, un signo *ř*, que convierte en *kaurgo* lo que en la otra se lee *kaugo*. Las diferencias con la inscripción pintada se amplían, puesto que, además de presentar una tercera solución para este elemento, en este caso el signo que falta es el signo *u*, por lo que la lectura es *kařko*, también presentan dos signos diferentes en la otra parte de la inscripción: *be* por *e* y *ř* por *l*, por lo que mientras las dos del Tarragón contienen el elemento *beřolė*, en la pintada aparece como *elolė*. No obstante, de acuerdo con lo que conocemos de la lengua ibérica, estos dos elementos podrían ser el mismo, puesto que tanto la caída de la labial como el cambio de *ř* por *l* son hechos ya documentados (QUINTANILLA 1998, 254 y 269).

Referencia	Yacimiento	Tipo	Texto		
Tarragón 12	Tarragón	Rupestre	<i>kaurgo</i>	<i>b</i>	<i>eřolė</i>
Tarragón 13	Tarragón	Rupestre	<i>kau(ř)go</i>	<i>b</i>	<i>eřolė</i>
F.13.3	Lliria	Pintada	<i>ka(u)řko</i>		<i>elolė</i>

El paralelo más cercano para el elemento *kaurgo* / *kaugo* / *kařko* es el elemento *kaukoř* que podría estar documentando una cuarta variante. Este último se ha identificado en una

inscripción incompleta sobre el borde de un *kalathos* procedente del santuario de Muntanya Frontera (Sagunt), donde por la posición en la que aparece en esta inscripción, sería compatible con el hecho de que actuara como verbo⁴⁶, más que como teónimo⁴⁷. No obstante, teniendo en cuenta las dudas de lectura del signo final y su fragmentación, quizás el elemento identificado fuese estrictamente *kauko*, como en una de las del Tarragón. Además, su compatibilidad con la forma de los onomásticos y a la luz de las dos inscripciones radiales del Tarragón quizás deba replantearse su función verbal en favor de la interpretación como teónimo. En el santuario de Muntanya Frontera se documenta en época ya romana el culto al *Liber Pater*, pero probablemente en época ibérica estaría dedicado a una divinidad local, quizás la misma que se oculta bajo las formas *kaurgo*, *kaugo*, *kařko* y *kauko(ř)*.

¿Teónimos o antropónimos?

El probable contexto votivo de las inscripciones ibéricas rupestres hace de estas inscripciones el mejor contexto para identificar teónimos puesto que junto con los nombres de los dedicantes y otros elementos, como el verbo de dedicación y el objeto dedicado, también debería aparecer el nombre de la divinidad en muchas de ellas.

Los teónimos ibéricos identificados hasta el momento con seguridad en inscripciones latinas en territorio ibérico son muy escasos y no siempre es clara su ibericidad. Los tres casos más claros mantienen una estructura bímembre, *Betatum*⁴⁸ / *bete* + *atun*⁴⁹, *Salaeco* / *šalai* + *ko*⁵⁰ y *Sertundo* / *seřtun* + *do*⁵¹, que en otro contexto podrían ser fácilmente confundidos como antropónimos. Así pues, distinguir a los teónimos de los antropónimos sólo por su estructura, no parece una tarea simple (ver capítulo de J. Velaza en este volumen).

44 VELAZA 2012.

45 FERRER I JANÉ 2018a.

46 VELAZA 2008, p. 302.

47 RODRÍGUEZ RAMOS 2014, p. 213.

48 CORZO *et al.* 2007.

49 FERRER *et al.* 2018.

50 VELAZA 2015.

51 VIDAL 2016.

Una vía alternativa para distinguir a los teónimos de los antropónimos sería identificar los morfos, en forma de sufijos, que sólo combinasen con ellos, puesto que sería de esperar que en un contexto acotado como el rupestre, especialmente el de la Cerdanya, el comportamiento de antropónimos y de teónimos fuese claramente diferenciable por su posición sintáctica, marcada por el morfo correspondiente⁵².

Uno de los morfos más frecuentes en las inscripciones rupestres es el morfo sufijal **e**, para el que se ha planteado que fuera la marca de dativo en ibérico⁵³, y que aparece con cierta claridad en Er acompañando a **kebelkuř** (Fig. 2, E)⁵⁴ y **erkunbas** (Fig. 2, E)⁵⁵ y en Oveja acompañando a **egerřor** (Fig. 2, D)⁵⁶, por triplicado. Probablemente también en **okal** (Fig. 2, L)⁵⁷ y en **[a]ř**⁵⁸, ambas en Oveja. También muy frecuente es el morfo **er**, para el que se ha planteado su posible equivalencia funcional con el morfo **e**⁵⁹, que combina con **egibal**⁶⁰, **idař**⁶¹, **okal**⁶² y **artiunan** (Fig. 2, C, J)⁶³, esta última por triplicado, todas en Oveja, y con **urmmis** (Fig. 2, G)⁶⁴ en Enveig. Otro de los morfos documentados es el morfo **te**⁶⁵, que en otros contextos normalmente acompaña al agente de la acción, y que se identifica en **aiunildir** en El Cogul (D.8.1), en **ufkesir** en Reiná⁶⁶ y quizás en **elurai** en Enveig (Fig. 2, G)⁶⁷. También en algún caso se documenta el morfo **ka**, que acompaña

a antropónimos en textos contables en el que registran cantidades y que podría indicar bien el origen o el destino de la transacción⁶⁸, y que en las rupestres aparece junto a **teleuř** (Fig. 2, I)⁶⁹ en Oveja y quizás junto a **anaieine** en Guils (Fig. 2, A)⁷⁰. El morfo **kate**⁷¹, que quizás fuese una variante de **ka**, o una combinación de este con el morfo **te**, se documenta en un par de casos acompañando a elementos complejos de segmentación poco clara, **akietaukentař** en Oveja⁷² y **balřiriste** en Reiná⁷³. Otro de los morfos identificados es **řu**, aunque su función no es clara, y que acompaña a **arantař** en Bolvir (Fig. 2, H)⁷⁴ y a **edagardalbete** (Fig. 2, K)⁷⁵, de segmentación poco clara, en Oveja. El morfo **I**, signo de valor conflictivo pero que probablemente combina un valor nasal y un valor vocálico, como **řu**, y que podría ser una variante del más frecuente **řni** que acompaña a antropónimos en inscripciones de propiedad⁷⁶, se documenta en un par de ocasiones en una inscripción de Oveja⁷⁷ combinando con **ordinkali** y **tigirsadin**. El propio morfo **řni** se identifica claramente en una inscripción aún pendiente de revisar de Guils⁷⁸, acompañando a un aparente antropónimo **bařebilos**. Finalmente hay un caso en el que podría usarse el morfo **ar**, acompañando a **tartir**⁷⁹, que suele interpretarse como marca de genitivo⁸⁰, aunque también podría tratarse de un onomástico completo, **tartiar**, sin morfo.

52 Esta argumentación se ha desarrollado de forma más amplia en FERRER I JANÉ 2019.

53 UNTERMANN 1984, p. 113; PÉREZ OROZCO 1993, p. 222; SILGO 1994, p. 151; FARIA 1997, p. 117; 2006, p. 117; FERRER I JANÉ 2006, p. 145, Anexo 2; ORDUÑA 2006, p. 228; RODRÍGUEZ RAMOS 2018, p. 119, no obstante RODRÍGUEZ RAMOS 2004, p. 336 y 2005, p. 49, donde defendía que fuese un genitivo patronímico.

54 FERRER I JANÉ 2015 b, p. 11, n.º 3.

55 FERRER I JANÉ 2015 b, p. 11, n.º 3.

56 CAMPMAYÓ & FERRER I JANÉ 2010, p. 258, n.º 7.

57 FERRER I JANÉ 2015 b, p. 15, n.º 13.

58 FERRER I JANÉ 2017, n.º 31.

59 ORDUÑA 2006, p. 228, no obstante en ORDUÑA 2006, p. 64, donde defendía la relación de **er** con **ar** y **te**; RODRÍGUEZ RAMOS 2018, p. 119.

60 FERRER I JANÉ 2018b, n.º 8.

61 FERRER I JANÉ 2018b, n.º 8.

62 FERRER I JANÉ 2017, n.º 31.

63 CAMPMAYÓ & FERRER I JANÉ 2010, p. 258, n.º 14; p. 261, n.º 28; FERRER I JANÉ 2015 b, p. 17, n.º 14.

64 FERRER I JANÉ 2015 b, p. 16, n.º 18.

65 FERRER I JANÉ 2006, Anexo 12 con bibliografía anterior.

66 FERRER I JANÉ & AVILÉS 2016.

67 FERRER I JANÉ 2015 b, p. 16, n.º 18.

68 FERRER I JANÉ 2006, Anexo 11 con bibliografía anterior.

69 CAMPMAYÓ & FERRER I JANÉ 2010, p. 256, n.º 1.

70 CAMPMAYÓ & FERRER I JANÉ 2010, p. 259, n.º 16.

71 FERRER I JANÉ 2006, Anexo 11 con bibliografía anterior.

72 FERRER I JANÉ 2017, n.º 36.

73 FERRER I JANÉ & AVILÉS 2016.

74 CAMPMAYÓ & FERRER I JANÉ 2010, p. 260, n.º 21.

75 CAMPMAYÓ & FERRER I JANÉ 2010, p. 257, n.º 5.

76 FERRER I JANÉ 2006, Anexo 6 con bibliografía anterior.

77 FERRER I JANÉ 2018b, n.º 8.

78 CAMPMAYÓ & UNTERMANN 1991, n.º 19, **ererkarbabefi**.

79 FERRER I JANÉ 2018b, n.º 8.

80 FERRER I JANÉ 2006, Anexo 1 con bibliografía anterior.

En otras inscripciones, los elementos onomásticos no presentan ningún morfo, como sería el caso de *belštar*, *toloko*, *belško* y *skon* en Er (Fig. 2, F)⁸¹, de *suisebeleš* en Guils (Fig. 2, A)⁸² y de *kobešir* en La Camareta⁸³. También es el caso de uno de los mejores candidatos a divinidad, *urdal* del Tarragón (Fig. 4)⁸⁴. En principio, tampoco las dos ocurrencias de *begeber* en Oceja (Fig. 2, K)⁸⁵, llevarían asociado ningún morfo, puesto que identifico los elementos que le siguen como *ekilie* o *ekele*, pero la segmentación no es segura, puesto que estos últimos sólo se documentan en esta inscripción. Otros elementos onomásticos

sin morfo serían *banbaibar* en Oceja⁸⁶, *ekerbeleš*⁸⁷ en la Tor de Querol y *amban*⁸⁸, *diukas*⁸⁹ y *urbir*⁹⁰ en Er. En este grupo también podrían encajar los elementos *šauš* en Ger⁹¹ y *šaušir* en Er⁹², aunque para este último podría faltar algún signo al final o ser el morfo *ir* una variante de *er*. Entre las inscripciones recientemente publicadas también se deben añadir *eko*⁹³ y *argiur*⁹⁴. En algunos casos, los elementos identificados previamente con alguno de los morfos, también se documentan sin él, sería el caso de *teleuš* (Fig. 2, I)⁹⁵ y de *ordinkali*⁹⁶, ambas en Oceja.

Morfo	Ejemplos				
e	okal (2)	kebelkuř	eřkunbas	egeřsor (3)	[a]š
er	okal	egibal	artiunan (3)	idař	uřmis
ka	teleuš	anaieine			
kate	akietaukemař	baširiste			
šu	ařamtař	edagardal(bete)			
-	teleuš	diukas (2)	urdal (9)	banbaibar	amban
-	urbir	kebe	ekoř	ařgiur	
-	begeber (2)	ekerbeleš	suisebeleš	tartiar?	kobešir
-	ordinkali	belštar	toloko	belško	skon
te	aiunildir	urkesir	eluřai		
I	ordinkali	tigirsadin			
mi	bařebilos				
ar	tarti?				

A pesar de las dificultades para encontrar un patrón coherente, hay diversos factores que parecen actuar de forma solapada. Por una parte el final el *al* de algunos elementos, que no es especialmente frecuente en las inscripciones ibéricas, la combinación con los morfos *er* y *e*, y la capacidad de aparecer de forma repetitiva.

El referente de los elementos que finalizan por *al* sería *urdal* (Fig. 4), que como se ha argumentado en el apartado correspondiente sería el mejor candidato a teónimo. Otros posibles formantes de este grupo serían *egibal* y *okal* (Fig. 2, L). Quizá también fuese el caso de *edagardal* (Fig. 2, K), aunque la segmentación no es segura.

81 CAMPMAJÓ & FERRER I JANÉ 2010, p. 260, n.º 21.

82 CAMPMAJÓ & FERRER I JANÉ 2010, p. 259, n.º 16.

83 LUJÁN & LÓPEZ 2016.

84 FERRER I JANÉ 2018a.

85 CAMPMAJÓ & FERRER I JANÉ 2010, p. 257, n.º 5.

86 FERRER I JANÉ 2015 B, p. 16 n.º 27.

87 FERRER I JANÉ 2015 B, p. 11 n.º 2.

88 FERRER I JANÉ 2015 B, p. 13 n.º 3.

89 FERRER I JANÉ 2015 B, p. 13 n.º 4.

90 FERRER I JANÉ 2015 B, p. 13 n.º 4.

91 FERRER I JANÉ 2016, p. 25 n.º 32.

92 FERRER I JANÉ 2015 B, p. 13 n.º 3.

93 FERRER I JANÉ 2017, n.º 39.

94 FERRER I JANÉ 2017, n.º 34.

95 CAMPMAJÓ & FERRER I JANÉ 2010, p. 256, n.º 1.

96 FERRER I JANÉ 2018b, n.º 8.

También podría ser el caso de *idaí*, puesto que la documentada alternancia entre *l* y *í*⁹⁷, permitiría pensar que fuese una forma alternativa de **idal*. Tres de los elementos del grupo anterior, *egibal*, *okal* (Fig. 2, L) y *idaí* también comparten la característica de combinar con el morfo *er*. Otros dos elementos que combinan con *er* son *artiunan* (Fig. 2, C, J) y *unmis* (Fig. 2, G), lo que permitiría identificarlos también como candidatos a teónimos.

Teniendo en cuenta que *okal* combina con *e* en otra de las inscripciones rupestres de Oceja (Fig. 2, L) y en una tercera de reciente aparición, también se podrían incluir en la relación de posibles teónimos aquellos elementos que aparecen combinando con este morfo en las inscripciones rupestres de Er *kebelkuí* (Fig. 2, E), probablemente abreviado en la forma *kebe* en la misma superficie, y *érkunbas* que aparece a continuación (Fig. 2, E). También podría encajar en este esquema el texto que aparece por triplicado en Oceja *egerśor* (Fig. 2, D).

La mayor parte de los elementos de los grupos anteriores coinciden también en aparecer de forma repetitiva. Ya sea en la misma superficie: *urdal* (Fig. 4) nueve veces, *egerśor* tres veces (Fig. 2, D) y quizás *kebe* / *kebelkuí* (Fig. 2, E) dos veces. O en superficies diferentes: *okal* tres veces y *artiunan* tres veces (Fig. C y J), D). Entre las inscripciones rupestres de la Cerdanya hay otros elementos que se repiten un par de veces, *teleuś* en Oceja (Fig. 2, I) en la misma superficie, una de ellas con el morfo *ka*, o *diukas* en Er, también en la misma superficie, una de ellos acompañado de *urbir*, que no tienen una buena explicación como antropónimos. Otras posibles repeticiones podrían ser la del par *śauś*, *śausir* si el primero fuera una representación abreviada del segundo o el morfo *ir* fuese una variante de *er*. La aparición por duplicado de *gaisir* en la inscripción de Sant Martí de Centelles refuerza esta última alternativa. También se detecta un cierto grado de

repetición entre los textos consecutivos *baíkar* y *baíkaíke*, de Er⁹⁸. Podría ser también el caso de *banbaibar*, que sólo se documenta en una inscripción rupestre, pero que aparece aislado como texto único de un pequeño plomo⁹⁹ y de una dracma de imitación¹⁰⁰. Y también podría entrar en esta categoría el elemento onomástico *kaurgo* y variantes que se documenta en las dos inscripciones radiales del Tarragón, la cerámica pintada de Lliria y el *kálathos* de Muntanya Frontera.

Aunque los teónimos deberían tener una tendencia estadística mayor a aparecer repetidos¹⁰¹, tampoco debería ser extraña la presencia repetida de antropónimos, como podría ser el caso de *órdinkali* que aparece dos veces en una inscripción de Oceja, y quizás también podría ser el caso de *begeber* en otra inscripción rupestre de Oceja (Fig. 2, K). El argumento de la repetición ya ha sido esgrimido para la interpretación como teónimos de algunos elementos que aparecen en las inscripciones rupestres celtibéricas de Peñalba de Villastar, como *Turos* y *Calaitos*, pero con aceptación desigual¹⁰², ya que una parte de los investigadores los consideran antropónimos. En el contexto ibérico, el caso de *urdal* del abrigo del Tarragón (Fig. 4), que se repite nueve veces, sería el ejemplo paradigmático.

Como contrapunto al uso del morfo *er* como marcador de teónimos, cabe indicar que el final *er* aparece también en contextos donde parece integrarse en un antropónimo, como sería el caso de *Sanibelser* (CIL, I², 709). La misma reflexión puede hacerse respecto del morfo *e*, ya que su uso acompañando antropónimos es clara¹⁰³, por ejemplo en *baśartín* + *e* en un ánfora itálica de Azaila (E.1.308). Así pues, incluso en el caso de que se confirme que el morfo *er* y el morfo *e*, identifiquen en las inscripciones rupestres a las divinidades receptoras de la dedicación, esta regla no podría ser aplicada de forma indiscriminada a todas las inscripciones ibéricas sin tener en cuenta

97 QUINTANILLA 1998, p. 254.

98 FERRER I JANÉ 2015 B, p. 13, n.º 4.

99 GARCÉS 2013, p. 486.

100 VILLARONGA 1998, p. 130, 10–19

101 Esta argumentación se ha desarrollado de forma más amplia en FERRER I JANÉ 2019.

102 MARCO & ALFAYÉ, p. 514.

103 FERRER I JANÉ 2006, Anexo 2.

el contexto de la inscripción y la probabilidad de que el texto sea un texto sacro, donde sea plausible esperar la referencia a una divinidad.

Yacimiento	Repeticiones	Localización	Teónimo?	Morfo
Tarragón	9	Misma superficie	<i>urdal</i>	
Tarragón			<i>udal</i>	
Tarragón	4	Diversos objetos [roca (2) / cerámica (2)]	<i>kauŕgo</i> (<i>kaugo</i> / <i>kaŕko</i>)	
Oceja	3	Diversos objetos [roca (1) / plomo (1) / dracma (1)]	<i>banbaibar</i>	
Oceja	3	Diferentes rocas	<i>artiunan</i>	<i>er</i>
Oceja	3	Misma superficie	<i>egerŕsor</i>	<i>e</i>
Er	2	Misma superficie	<i>diukas</i>	
Oceja	3	Diferentes rocas	<i>okal</i>	<i>er</i>
Oceja			<i>okal</i>	<i>e</i>
Oceja	2	Misma superficie	<i>teleuŕ</i>	<i>ka</i>
Oceja			<i>teleuŕ</i>	
Er	2	Misma superficie	<i>kebelkuŕ</i>	<i>e</i>
Er			<i>kebe</i>	
Oceja	1		<i>egibal</i>	<i>er</i>
Oceja	1		<i>idaŕ</i>	<i>er</i>
Enveig	1		<i>uŕmmis</i>	<i>er</i>
Er	1		<i>eŕkunbas</i>	<i>e</i>

Finalmente, aunque la presencia de varios teónimos y/o antropónimos en una misma inscripción votiva es posible, la contraposición de morfos puede aportar información adicional, puesto que probablemente la combinación más frecuente sería encontrar un dedicante y una divinidad. Así podría ser el caso de la inscripción de Oceja, en la que *orŕdinkali*, candidato a antropónimo, combina con *I*, y en otra ocurrencia sin marca, mientras que *idaŕ*, candidato a teónimo, lo hace

con *er*. Otro caso podría ser el de *eluŕai* (Fig. 2, G), candidato a antropónimo, que combina con *te*, mientras que *uŕmmis* (Fig. 2, G), candidato a teónimo, lo hace con *er*. En cambio, el caso de *kebelkuŕ* (Fig. 2, E) y *eŕkunbas* (Fig. 2, E) que parecen formar una unidad al aparecer separados por una interpunción, podría ser una doble referencia teonímica, puesto que ambos combinan con el morfo *e*. En una de las nuevas de Oceja¹⁰⁴, aunque con dudas de lectura, sería la única en la que coexisten los morfos *er* y *e*, puesto que *okal*, candidato a teónimo, combina con *er*, mientras que *[a]ŕ*, candidato a antropónimo, combina con *e*. Otra combinación que se produce es la de dos elementos onomásticos concatenados sin ningún morfo que los acompañe: sería el caso de *diukas* y de *urbir* en Er.

Conclusiones

De las dos rocas y dos inscripciones rupestres ibéricas de *MLH*, III en 1990 se ha pasado a un corpus de cincuenta y dos rocas y más de ciento ochenta inscripciones a finales de 2017. La mayor parte de ellas se concentran en la comarca de la Cerdanya, donde se han identificado cuarenta y tres rocas con más de ciento cuarenta textos.

Esta abundancia de textos ibéricos en la Cerdanya probablemente sea debida en parte a circunstancias geológicas, pues los esquistos de esta comarca son muy abundantes, fáciles de grabar y difíciles de erosionar, mientras que las rocas calcáreas del resto de zonas se erosionan con mucha facilidad y sólo se conservan en zonas abrigadas.

El paralelismo con otras epigrafías coetáneas indica que la tipología de las inscripciones rupestres puede llegar a ser muy variada: votivas, sepulcrales, de delimitación de los territorios, personales, etc. Sin embargo, la hipótesis más probable es que la mayor parte sean textos votivos o en general sacros.

104 FERRER I JANÉ 2017, n.º 31.

A favor de esta interpretación cabe indicar que algunas de ellas comparten superficie con inscripciones rupestres latinas que no presentan dudas de interpretación. El caso más claro es la del Cogul donde aparece a continuación de las ibéricas el texto *Secundio / uotum fecit*.

Uno de los indicios más claros favorables a su función votiva es el uso de abecedarios, puesto que su uso como objeto dedicado en contextos votivos o sacros en otras epigrafías, como la griega, latina y etrusca, está sólidamente documentada.

Adicionalmente, también son favorables a la interpretación votiva el uso de textos formularios, como *েকে/ekilie*, *তালাই* y *নেতিন...ইনস্তির*, así como el uso de elementos singulares como las inscripciones radiales del abrigo Tarragón con la fórmula *kau(ṛ)go beṛolé*. Y las dimensiones de los signos, muchos de ellos de menos de un cm, que invalidan la mayoría de las interpretaciones alternativas, especialmente las de uso público.

Finalmente, cabe destacar la repetición múltiple en una misma superficie del abrigo Tarragón del elemento *urdal*, quizás una divinidad ibérica local relacionada con el teónimo *Vrde* de los vascones. Una vez consolidada la función votiva de las inscripciones rupestres ibéricas es posible afrontar el problema de identificar las divinidades a las que estaban dedicadas. Por los casos conocidos de divinidades ibéricas en inscripciones latinas, el problema radica en que su estructura podría ser muy parecida a la de los antropónimos, circunstancia que dificultaría su identificación en las inscripciones votivas donde también es probable que aparezcan los nombres de los dedicantes de las inscripciones.

Para poder distinguir antropónimos de divinidades en las inscripciones votivas se han analizado los morfemas que acompañan a los elementos onomásticos en las inscripciones rupestres en busca de un patrón que permita clasificarlos.

A falta de integrar en el modelo las inscripciones pendientes de revisar y las aún inéditas, hay diversos factores que parecen actuar de forma solapada: el final el *al* de algunos elementos, la combinación con los morfos *er* y *e* y la capacidad de aparecer de forma repetitiva en la misma superficie o roca, o en rocas de la misma zona.

Así pues, la hipótesis de trabajo planteada indicaría que los morfos *er*, *e*, *ka* serían los mejores candidatos para combinar con teónimos en inscripciones rupestres, mientras que los morfos *te*, *I*, *ar* y *mi* serían los mejores candidatos a combinar con antropónimos. Los elementos sin marca podrían ser tanto antropónimos como teónimos. Además, la hipótesis tradicional de la posible funcionalidad de dativo tanto del morfo *e* como del morfo *er* se vería reforzada por su uso coherente en las inscripciones rupestres marcando a la posible divinidad receptora de la dedicatoria.

En conclusión, utilizando todos los indicios acumulados, en el contexto rupestre podrían proponerse como candidatos a teónimos a los siguientes elementos onomásticos: *urdal* (10), *kaurgo* (4), *neitin*, *okal* (3 / *e* / *er*), *egibal* (*er*), *idaṛ* (*er*), *artiunan* (3 / *er*), *uḥmis* (*er*), *egerśor* (3 / *e*), *eṛkunbas* (*e*), *kebelkuṛ* (2 / *e*), *teleuś* (2 / *ka*), *banbaibar* (3) y *diukas* (2). A ellos habría que añadir los confirmados en trabajos posteriores (FERRER I JANÉ 2019 y e.p. a): *garde* (4 / *e*?) *balkar* (4 / *e*), *tikanal* (3 / *e*), *unibas* (*e*), *śauś*, (2 / *ir*) y *gais* (2 / *ir*). No obstante, debe tenerse en cuenta que los indicios no son igual de sólidos para todos ellos y que no deja de ser una hipótesis de trabajo que deberá ser refinada a medida que se disponga de más datos.

Joan Ferrer i Jané

Grup LITTERA (Universitat de Barcelona)

<Joan.ferrer.i.jane@gmail.com>

Bibliografia

ABELANET 1976

ABELANET (J.) – « Les roches gravées du Capcir et de la Cerdagne (Roussillon) », *Cypsela*, 1, 1976, p. 79–83.

ABELANET 1990

ABELANET (J.) – « Les roches gravées Nord Catalanes. Rosselló, Vallespir, Conflent, Cerdanya, Capcir, Fenolledès », Perpiñán, 1990.

ALFAYÉ & MARCO 2008

ALFAYÉ (S.), MARCO (F.) – « Religion, language and identity in Hispania: Celtiberian and Lusitanian rock inscriptions », in : R. HÄUSSLER (dir.), *Romanisation et épigraphie. Études interdisciplinaires sur l'acculturation et l'identité dans l'Empire romain*, Montagnac, 2008, p. 281–305.

CAMPMAYÓ 2012

CAMPMAYÓ (P.) – *Ces pierres qui nous parlent: Les gravures rupestres de Cerdagne (Pyrénées orientales) de la fin de l'Âge du fer à l'époque contemporaine*, Perpiñán, 2012.

CAMPMAYÓ & FERRER I JANÉ 2010

CAMPMAYÓ (P.) & FERRER I JANÉ (J.) – « Le nouveau corpus d'inscriptions ibériques rupestres de la Cerdagne: premiers résultats », *Palaeohispanica*, 10, 2010, p. 249–274.

CAMPMAYÓ & UNTERMANN 1986

CAMPMAYÓ (P.), UNTERMANN (J.) – « Les gravures rupestres schématiques linaires de la Cerdagne française, graffiti ibériques en Cerdagne », *6^e Col·loqui Internacional d'Arqueologia de Puigcerdà*, 1986, p. 317–336.

CAMPMAYÓ & UNTERMANN 1990

CAMPMAYÓ (P.), UNTERMANN (J.) – « Nouvelles découvertes de graffiti ibériques en Cerdagne. Les apports de la culture ibérique en Cerdagne. Données contradictoires », *8^e Col·loqui internacional d'arqueologia de Puigcerdà*, 1990, p. 69–78.

CAMPMAYÓ & UNTERMANN 1991

CAMPMAYÓ (P.), UNTERMANN (J.) – « Corpus des gravures ibériques de Cerdagne », *Ceretania*, 1, 1991, p. 39–59.

CAMPMAYÓ & UNTERMANN 1993

CAMPMAYÓ (P.), UNTERMANN (J.) – « Les influences ibériques dans la haute montagne catalane – le cas de la Cerdagne », *Lengua y Cultura en la Hispania Prerromana*, 1993, p. 499–520.

COLLADO *et al.* 2015

COLLADO (H.), GARCÍA ARRANZ (J. J.), AGUILAR GÓMEZ (J. C.) – *Corpus de arte rupestre en Extremadura, vol. 3. Arte rupestre en el Parque Nacional de Monfragüe (Término Municipal Torrejón el Rubio)*, Mérida, 2015.

CORZO *et al.* 2007

CORZO (S.), PASTOR (M.), STYLOW (A.U.), UNTERMANN (J.) – « Betatun: La primera divinidad ibérica identificada », *Palaeohispanica*, 7, 2007, p. 251–262.

DE HOZ 1994

DE HOZ (J.) – « Panorama provisional de la epigrafía rupestre paleohispánica », *Saxa Scripta*, 1994, p. 9–33.

DE HOZ 2010

DE HOZ (J.) – *Historia lingüística de la Península Ibérica en la antigüedad. I. Preliminares y mundo meridional prerromano*, Madrid, 2010.

DE HOZ 2011

DE HOZ (J.) – *Historia lingüística de la Península Ibérica en la antigüedad. II. El mundo ibérico prerromano y la indoeuropeización*, Madrid, 2011.

DE TORD 2016

DE TORD (G.) – « Epigrafía religiosa paleohispánica: Problemas de identificación », *Problemas y limitaciones en el estudio de las Fuentes. Actas de las I Jornadas Doctorales en Ciencias de la Antigüedad*, 2016, p. 43–59.

FARIA 1997

FARIA (A. M. de) – « Apontamentos sobre onomástica paleo-hispânica », *Vipasca*, 6, 1997, p. 105–114.

FARIA 2006

FARIA (A. M. de) – « Crónica de onomástica paleo-hispánica (11) », *Revista Portuguesa de Arqueologia*, 9–1, 2006, p. 115–129.

FERRER I JANÉ 2010

FERRER I JANÉ (J.) – « La llengua i l'escriptura ibèrica a la Cerdanya », *Ker*, 4, 2010, p. 50–59.

FERRER I JANÉ 2013a

FERRER I JANÉ (J.) – « Deux alphabets ibères duals rupestres de Cerdagne », *Sources – Les cahiers de l'Âne Rouge*, 1, 2013, p. 9–18.

FERRER I JANÉ 2013 b

FERRER I JANÉ (J.) – « Els sistemes duals de les escriptures ibèriques », *Palaeohispanica*, 13, 2013, p. 445–459.

FERRER I JANÉ 2014a

FERRER I JANÉ (J.) – « Deux nouveaux alphabets ibères rupestres de Cerdagne », *Sources – Les cahiers de l'Âne Rouge*, 2, 2014, p. 11–20.

FERRER I JANÉ 2014b

FERRER I JANÉ (J.) – « Ibèric **kutu** i els abecedaris ibèrics », *Veleia*, 30, 2014, p. 227–259.

FERRER I JANÉ 2015a

FERRER I JANÉ (J.) – « L'escritura ibèrica a la Cerdanya: els abecedaris rupestres », *ERA RCR*, 1, 2015, p. 37–48.

FERRER I JANÉ 2015b

FERRER I JANÉ (J.) – « Le nouveau corpus d'inscriptions ibériques rupestres de la Cerdagne: deuxième parution », *Sources – Les cahiers de l'Âne Rouge*, 3, 2015, p. 7–22.

FERRER I JANÉ 2015c

FERRER I JANÉ (J.) – « Las dualidades secundarias de la escritura ibérica nororiental », *ELEA*, 14, 2015, p. 309–364.

FERRER I JANÉ 2016

FERRER I JANÉ (J.) – « Une inscription rupestre ibère inédite de Ger (Cerdagne) avec la formule **neitin iunstir** », *Sources – Les cahiers de l'Âne Rouge*, 4, 2016, p. 13–28.

FERRER I JANÉ 2017

FERRER I JANÉ (J.) – « Le nouveau corpus d'inscriptions ibériques rupestres de la Cerdagne (3): cinq inscriptions inédites », *Sources – Les cahiers de l'Âne Rouge*, 5, p. 7–21.

FERRER I JANÉ 2018a

FERRER I JANÉ (J.) – « Revisión de las inscripciones ibéricas rupestres del abrigo del Tarragón; primeros resultados », *ELEA*, 17, p. 221–261.

FERRER I JANÉ 2018b

FERRER I JANÉ (J.) – « A la recerca dels teònims ibèrics. A propòsit d'una nova lectura d'una inscripció ibèrica rupestre d'Oceja (Cerdanya) ». *Anuari de Filologia Antiqua et Mediaevalia*, 8, p. 312–328.

FERRER I JANÉ 2019

FERRER I JANÉ (J.) – « Construint el panteó ibèric amb l'ajut de les inscripcions ibèriques rupestres », *Ker*, p. 42–57.

FERRER I JANÉ *et al.* 2009

FERRER I JANÉ (J.), GARCÉS (I.), GONZÁLEZ (J.R.), PRINCIPAL (J.), RODRÍGUEZ (J. I.) – « Els materials arqueològics i epigràfics de Monteró (Camarasa, la Noguera, Lleida). Troballes anteriors a les excavacions

de l'any 2002 », *Quaderns de Prehistòria i Arqueologia de Castelló*, 27, 2009, p. 109–154.

FERRER I JANÉ & ESCRIVÀ 2014

FERRER I JANÉ (J.) & ESCRIVÀ (V.) – « Un plomo ibérico de Casinos (*Valencia*) con numerales léxicos y expresiones metrológicas », *Palaeohispanica*, 14, 2014, p. 205–227.

FERRER I JANÉ & AVILÉS 2016

FERRER I JANÉ (J.) & AVILÉS (J.) – « Las inscripciones ibéricas del abrigo de Reiná (Alcalá del Júcar) y su contexto Arqueológico », *I Reunión Científica de Arqueología de Albacete*, 2016, p. 453–476.

FERRER I JANÉ *et al.* 2018

FERRER I JANÉ (J.), OLESTI (O.), VELAZA (J.) – « Nuevas inscripciones rupestres latinas de Oceja y los IIIIviri ibéricos de *Iulia Lybica* », *Dialogues d'histoire ancienne*, 44/1, p. 169–195.

FERRER I JANÉ *et al.* 2020

FERRER I JANÉ (J.), MONCUNILL (N.), VELAZA (J.) – « Una nueva inscripción latina rupestre de Er », *Latomus*, 79, 78–88.

FERRER I JANÉ & ROCAFIGUERA e.p.

FERRER I JANÉ (J.), ROCAFIGUERA (M.) – « Dues noves inscripcions ibèriques sobre ceràmica de l'Esquerda: noves aportacions sobre l'escritura ibèrica a Osona ».

FERRER I JANÉ e.p. a

FERRER I JANÉ (J.) – « L'abecedari no dual de L'Esquirol: Novetats d'epigrafia ibèrica rupestre ausetana », *Revista d'Arqueologia de Ponent*.

FLETCHER & SILGO 1996–1997

FLETCHER (D.), SILGO (L.) – « Inscripción ibérica rupestre del abrigo Bungal (Siete Aguas) », *Arse*, 30–31, 1996–1997, p. 77–80.

GARCÉS 2013

GARCÉS (I.) – « Nuevos epígrafes ibéricos de la comarca del Segrià (Lleida) », *Palaeohispanica*, 13, 2013, p. 483–500.

LUJÁN & LÓPEZ 2016

LUJÁN (E.), LÓPEZ (A.) – « La cueva de la Camareta: Revisión de epigrafía paleohispánica », *Palaeohispanica*, 16, 2016, p. 247–256.

MONCUNILL *et al.* 2016

MONCUNILL (N.), GORROCHATEGUI, (J.), FERRER I JANÉ (J.) – « Nueva lectura de la inscripción ibérica sobre piedra conservada en el museo de Cruzy (Hérault) », *Veleia*, 33, 2016, p. 259–274.

ORDUÑA 2006

ORDUÑA (E.), *Segmentación de textos ibéricos y distribución de los segmentos*, Madrid, 2006.

PANOSA 1995

PANOSA (M. I.) —« El paper de la Cerdanya com a nexa entre el territori ibèric del nord i el sud del Pirineu. Problemàtica del seu corpus d'inscripcions ibèriques », *X^e Col·loqui internacional d'arqueologia de Puigcerdà*, 1995, p. 465–478.

PÉREZ BALLESTER 1993

PÉREZ BALLESTER (J.) —« El abrigo de Reiná (Alcalá del Júcar). Ensayo sobre un nuevo modelo de lugar de culto en época ibérica », *Estudios de arqueología ibérica y romana*, 1993, p. 289–300.

PÉREZ OROZCO 1993

PÉREZ OROZCO (S.) —« Observaciones sobre los sufijos ibéricos », *Fontes Linguae Vasconum*, 63, p. 221–229.

PÉREZ ROJAS 1993

PÉREZ ROJAS (M.) —« Las inscripciones con escritura tartésica de la Cueva de La Camareta y su contexto onomástico (aportaciones sobre la “celtización” del mundo ibero-tartésico) », *La Cueva de La Camareta (Agramón, Hellín-Albacete)*, Murcia, 1993, p. 139–266.

QUINTANILLA 1998

QUINTANILLA (A.) — *Estudios de fonología ibérica*, Vitoria, 1998.

RODRÍGUEZ RAMOS 2004

RODRÍGUEZ RAMOS (J.) — *Análisis de epigrafía ibera*, Vitoria, 2004.

RODRÍGUEZ RAMOS 2005

RODRÍGUEZ RAMOS (J.) —« Introducció a l'estudi de les inscripcions ibèriques », *Revista de la Fundació Privada Catalana per l'Arqueologia ibèrica*, 1, 2005, p. 13–144.

RODRÍGUEZ RAMOS 2014

RODRÍGUEZ RAMOS (J.) —« Nuevo índice crítico de formantes de compuestos de tipo onomástico iberos », *ArqueoWeb*, 15, 2014, p. 81–238.

RODRÍGUEZ RAMOS 2018

RODRÍGUEZ RAMOS (J.) —« La cuestión del dativo en la lengua ibera », *Philologia Hispalensis*, 31/1, 2017, p. 119–150.

SILGO 1994

SILGO (L.) — *Léxico Ibérico*, Valencia, 1994.

SILGO, PERONA 2012

SILGO (L.), PERONA (J.V.) —« Inscripciones ibéricas rupestres del abrigo Tarragón (Villar del Arzobispo, Valencia) », *ELEA*, 12, p. 281–289.

UNTERMANN 1984

UNTERMANN (J.) —« Inscripciones sepulcrales ibéricas », *CPAC*, 10, 1984, p. 111–119.

UNTERMANN 1990

UNTERMANN (J.) — *Monumenta linguarum Hispanicarum III. Die iberischen Inschriften aus Spanien*, Wiesbaden, 1990.

UNTERMANN 1996

UNTERMANN (J.) « La lengua ibérica: nuestro conocimiento y tareas futuras », *Veleia*, 12, 1996, p. 243–256.

UNTERMANN 1997

UNTERMANN (J.) — *Monumenta linguarum Hispanicarum IV. Die tartessischen, keltiberischen und lusitanischen Inschriften*, Wiesbaden, 1997.

VELAZA 2008

VELAZA (J.) —« *Chronica Epigraphica Iberica VIII* (2006) », *Palaeohispanica*, 8, 2008, p. 301–312.

VELAZA 2012a

VELAZA (J.) —« Dos nuevas aras votivas procedentes de Muzqui (Navarra) », *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik*, 2012, 181, p. 260–262.

VELAZA 2012b

VELAZA (J.) —« Inscripciones paleohispánicas con signarios: formas y funciones », *ELEA*, 12, 2012, p. 151–165.

VELAZA 2014

VELAZA (J.) —« La escritura de lo sagrado en el mundo ibérico », T. TORTOSA (ed.). *Diálogos de identidades. Bajo el prisma de las manifestaciones religiosas en el ámbito mediterráneo (s. III a. C. – s. I d. C.)*, Mérida, 2014, 159–167.

VELAZA 2015

VELAZA (J.) —« *Salaeco*: un teónimo ibérico », *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik*, 194, 2015, p. 290–291.

VIDAL 2016

VIDAL (J. C.) —« Interpretació ibèrica de dos teònims preromans del nord-est peninsular », *Revista d'Arqueologia de Ponent*, 26, 2016, p. 195–204.

VILLARONGA 1998

VILLARONGA (L.) — *Les dracmes ibèriques i llurs divisors*, Barcelona, 1998.

VIÑAS & SARRIA 1978

VIÑAS (R.), SARRIA (E.) —« Una inscripción ibérica en pintura roja en el abrigo del Mas del Cingle, Ares del Maestre Castellón de la Plana », *Cuadernos de Prehistoria y Arqueología Castellonense*, 5, 1978, p. 375–383.



Fig. 1. Inscripciones rupestres ibéricas.

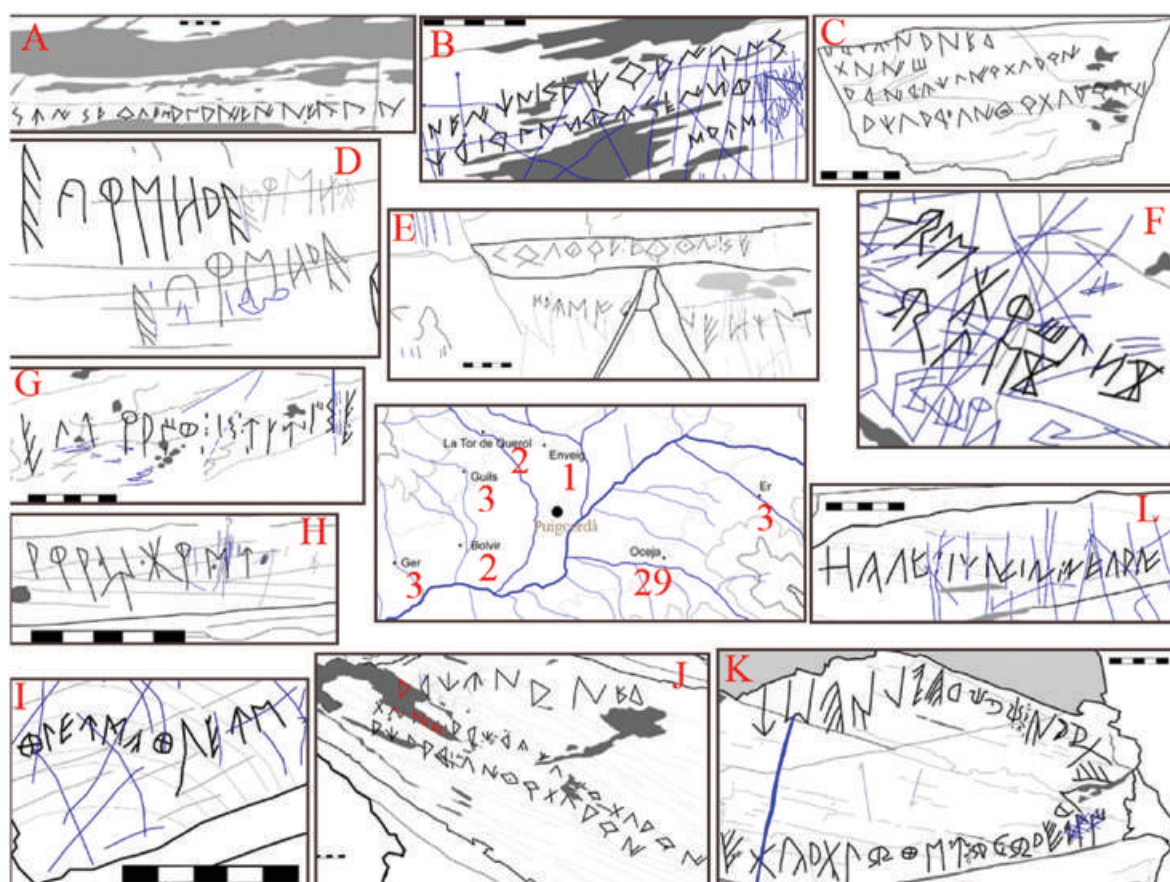


Fig. 2. Inscripciones rupestres ibéricas de la Cerdanya.

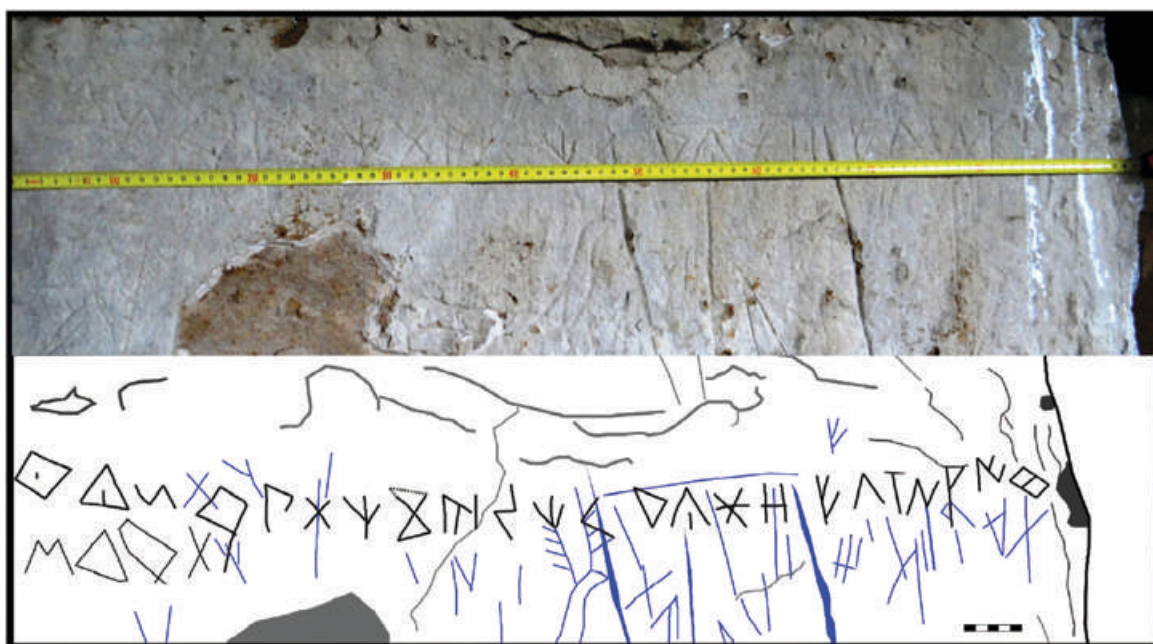


Fig. 3. Abecedario del Esquirol.



Fig. 4. Inscripciones rupestres del abrigo del Tarragón con el texto *urdal*.

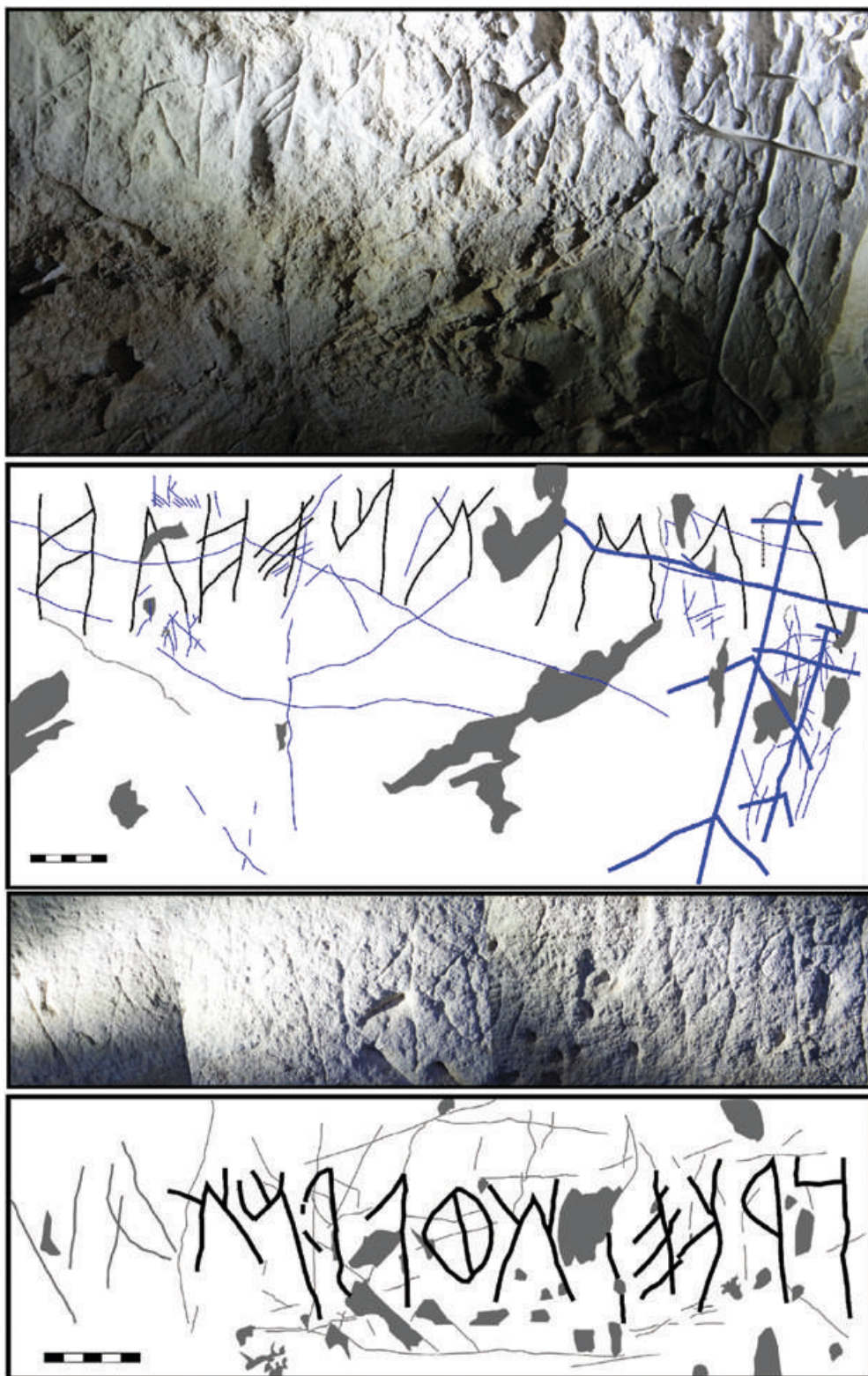


Fig. 5. Inscripciones del abrigo de Reiná.

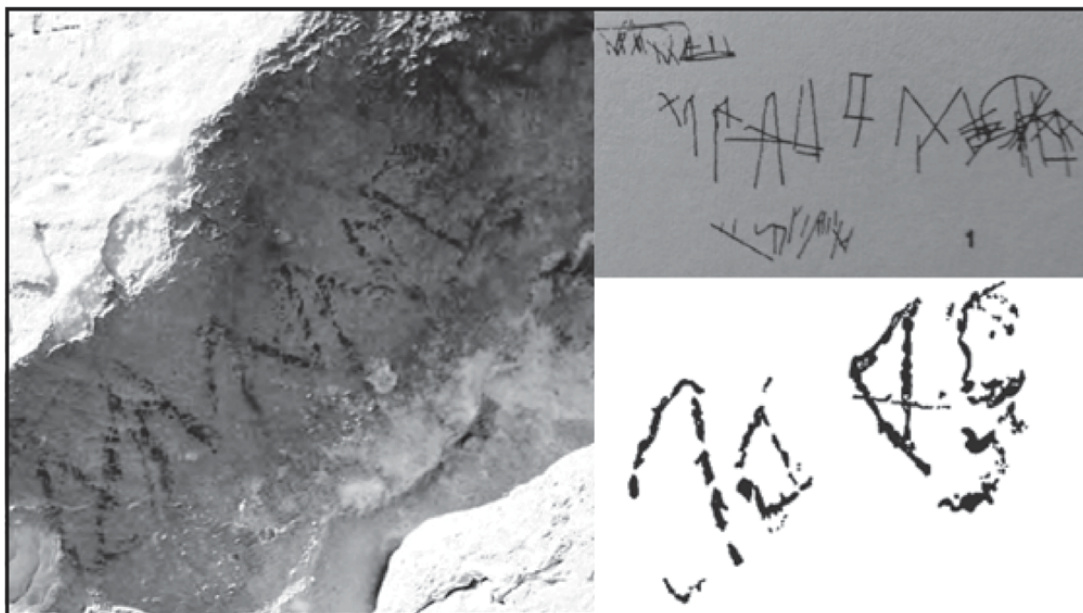


Fig. 6. Inscripciones rupestres dudosas: Monfragüe (izquierda), Prunet (arriba) y Mas del Cingle (abajo).



Fig. 7. Modelos de rocas con inscripciones ibéricas. Arriba: Er – Ger – Oceja. Abajo: L'Esquirol – Reiná – Cogul.

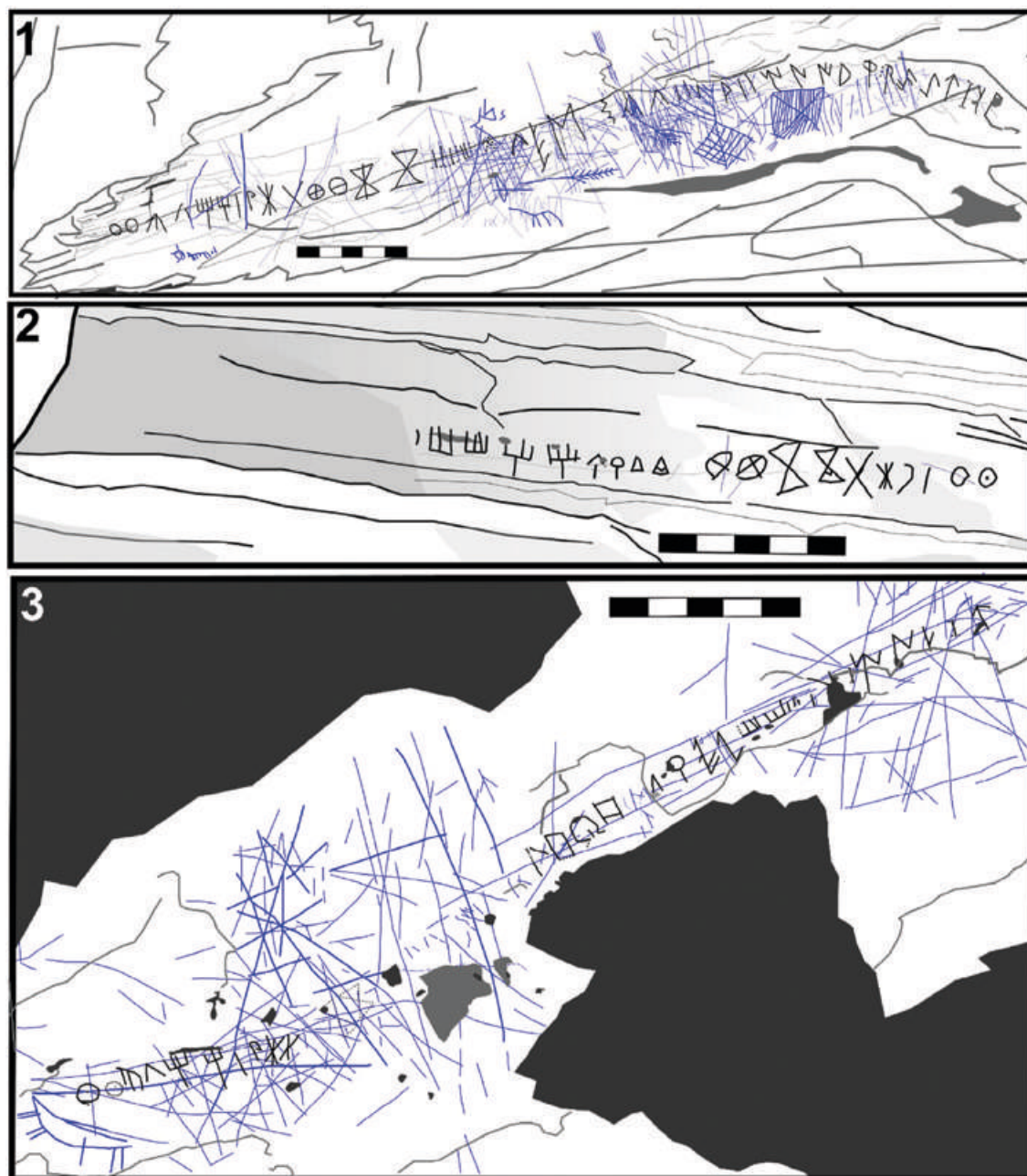


Fig. 8. – Abecedarios ibéricos duales de La Cerdanya. Ger (1), Bolvir (2) y La Tor de Querol (3).

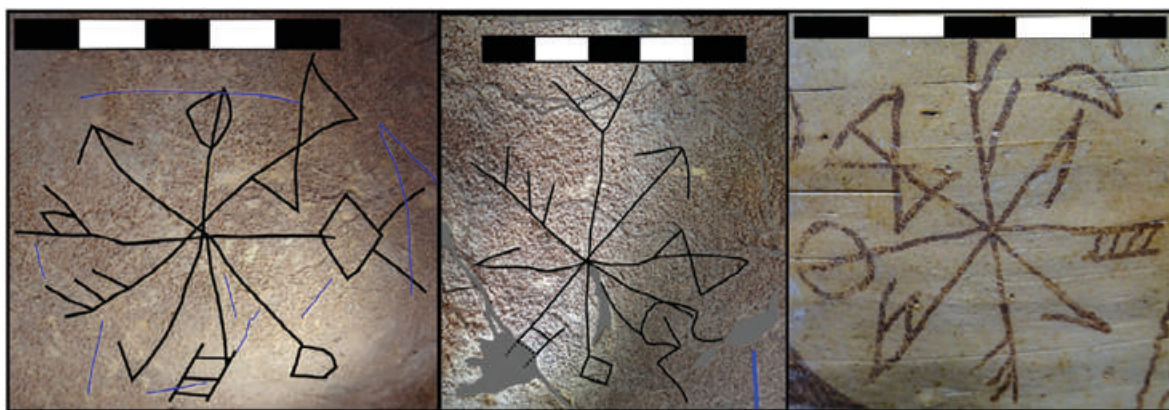


Fig. 9. Inscripciones radiales: Tarragón 12-13 y F.13.3.

FRANCISCO MARCO SIMÓN

From the Botorrita Bronze to Peñalba de Villastar: Celtiberian religious epigraphy in a landscape of cultural change

“De la même manière qu’un système religieux, quel qu’il soit, contient toujours des éléments qui proviennent des divers arrière-plans culturels, ce même système recèle une potentialité dynamique qui ouvre sur des éléments nouveaux, fussent-ils parés des vêtements respectables de la tradition ancestrale”.¹

Religious inscriptions appeared in ancient Hispania, and specifically in Celtiberia, firstly in the epichoric language and later in Latin, the language of the colonisers. Their emergence allows us to determine the partial incorporation of these territories in the Mediterranean far west into the Hellenistic-Roman cultural *koine*, through processes in which some religious elements were imported (and not others),² and were then selectively adapted³ by the Celtiberians. As in many other environments, what we know points to a variety of local solutions which constitute the inevitable other face of the cultural globalisation inherent in what we call the Roman Empire.

This paper addresses two sources of epigraphic information that seem to be essential for approaching the Celtiberians’ religious system in a landscape of cultural change, which we can place between

the second century BCE and the first century CE. Both constitute an excellent example of religion as a system of communication, both vertical – of worshippers with deities – and horizontal, or more properly, social.⁴

1. The Botorrita Bronze: civic regulation about the use of a sacred grove.

This monumental bronze inscription, datable to the late second or early first century BCE, has been the subject of multiple studies and diverse interpretations,⁵ which range from those who believe its content has to do with a *lex sacra* – or

1 PIRENNE DELFORGE & SCHEID 2013, p. 312.

2 BURKERT 1995 on the modes of religious transfer. For a broad perspective on Roman religion, see ANDO 2007.

3 STEK 2015, p. 3–24 on the variability in responses of the agents involved in the process, depending on varying situations and the dynamic of Roman politics itself.

4 What we call “religion” constitutes a particular way of creating meaning, and, as LESSI 1993, p. 127 has indicated, what characterises religious communication is a secondary or metaphorical meaning, irreducible

to any literal or non-figurative form of expression, as well as the connotation of a metaphysical reality beyond ordinary experience, which points to a realm of representations characteristic of all religious systems, in which meaning has some transcendent ontological foundation. On religion as a communication system, see also PACE 2011.

5 A detailed review of the current state of research in JORDÁN CÓLERA 2018, whom I thank for allowing me access to work before being published. Four inscribed bronze tables have been discovered in

at least, a regulation relating to religious matters –⁶ and those who have argued a decidedly civic nature for the inscription, in the area of *leges municipales*.⁷ The interpretation made by linguists on the contents of the Botorrita Bronze has substantially depended upon a series of words considered crucial. Traditional interpretation thus considers that *sarnikio*, *tokoitos* and – to a lesser extent – *neito* were names of gods (thus TOVAR, DE HOZ & MICHELENA, SCHMIDT, EICHNER, MEID, BAMESBERGER, and RODRÍGUEZ ADRADOS).⁸ For example, *Tokoitos* would be the “god of oaths”⁹, and has parallels in votive epigraphy written in Latin.¹⁰ In contrast to this position, others consider these names ethnonyms¹¹ or toponyms.¹²

As an example of this latter view, PRÓSPER is inclined to see in the document “una ordenanza municipal, que se limita a establecer gravámenes fiscales, e imponer multas a determinadas infracciones y limitaciones y servidumbres a determinadas iniciativas de poseedores o arrendatarios de terrenos” (“a municipal ordinance which is limited to establishing fiscal

obligations, and imposing fines for particular offences and easement limitations on particular activities of owners or tenants of land”).¹³ The interpretation is perfectly reasonable, and, lacking in necessary linguistic expertise, I will not call it into question. Prósper, however, does not discuss a matter that seems significant: if, as she reasonably admits, the most transparent part of the inscription is that of the prohibitions (*nelitom nekue... tiazunei litom*), to what extent do these give a sense of the qualification of the space called *tirikantam berkunetakam*?¹⁴ The author admits that it refers to public land whose integrity needs to be protected.¹⁵ She does not, however, offer the conclusion that seems natural for her analysis: that this land had a special designation, and its integrity had to be protected in consequence. What would this character be? It seems difficult not to believe that it had a sacred character.

The structure of the text, including in PRÓSPER’s own version, can be understood perfectly reasonably within the context of the *leges sacrae* that we know in the Hellenistic-Roman and

Botorrita, Zaragoza (ancient *Contrebia Belaisca*). The so-called “Botorrita I” (= “Botorrita Bronze” in this paper), “Botorrita III” and “Botorrita IV” are written in Celtiberian language and script. The so-called “Botorrita II” (= *Tabula Contrebiensis*) is written in Latin. This paper will focus especially on Botorrita I.

- 6 DE HOZ 1996, p. 127–129 established this difference between a *lex sacra* and a regulation in relation to the Botorrita Bronze. One of the interpretations of the Bronze sees the document as a *lex sacra* that regulates the use of an oak grove for farming, as has been convincingly argued by RODRÍGUEZ ADRADOS 1995 and 2002; DE BERNARDO 2009; and FERNÁNDEZ NIETO 2010 a and b. A well-known parallel, also in Celtiberia, is the sacred oak grove of Buradón mentioned by Martial (Mart., 4, 55, 223: *sanctum Buradonis ilicetum / per quod uel piger ambulat viator*). According to Shackleton Bailey’s suggestion, carts and horses would be forbidden from entering this grove, as they were in Diana’s grove in Aricia (SHACKLETON BAILEY 1989, p. 185). This sanctuary, whose name has survived in modern day Beratón, would have been situated in the territory of Bilbilis (FERNÁNDEZ NIETO 2010 a, p. 538), indicating parallels with sacred groves in Hispania; among those mentioned, however, that of Segobriga, dedicated to Diana, would not have been wooded, as

the sanctuary was in a Roman quarry: see ALFAYÉ VILLA & MARCO SIMÓN 2014.

- 7 Thus, FLEURIOT 1975 (*tokoitos* and *sarnikio* would allude to the oath, perhaps sanctified) and 1988, indicating the influence of *leges municipales* such as the *lex Vrsonensis* (CIL, II, 5439) and *lex Malacitana* (CIL, II, 1964); ESKA 1989, p. 13–16 also pointed out the parallels with the *lex Irnitana* and *lex Tarentina*. See also VILLAR 1990; LAMBERT 1994; UNTERMANN 1997; VILLAR & JORDÁN 2001; PRÓSPER 2008.
- 8 References in JORDÁN CÓLERA 2018, p. 17.
- 9 SCHMIDT 1986; MEID 1993, p. 122–124; DE BERNARDO 2009, p. 156–157).
- 10 *Togoti L. Vibius Priscus ex voto* (CIL, II, 893, Hinojosa de San Vicente, Talavera, Toledo).
- 11 Initially RODRÍGUEZ ADRADOS and later MOTTA (JORDÁN CÓLERA 2018, p. 17).
- 12 VILLAR 1990; LAMBERT 1994, p. 366–368; UNTERMANN 1997, p. 569; VILLAR & JORDÁN 2001, p. 238–139; PRÓSPER 2008. As well as *tokoitos* and *sarnikio*, a third settlement would be *akainaz* from face B, indirectly mentioned in face A through its gentilic *akainakubos* (JORDÁN CÓLERA 2018, p. 18).
- 13 PRÓSPER 2008, p. 15.
- 14 PRÓSPER 2008, p. 32.
- 15 PRÓSPER 2008, p. 33.

Graeco-Italic world. The explanation given to the bronze, that it reveals a territorial conflict between different towns, has been given in relation to the publication of Bronze IV, but with the obvious model of the *Tabula Contrebiensis*, and seems implausible. The towns in question would be *Iltukoite* (Oliete, on the shores of the Martín River, in the province of Teruel)¹⁶ and a theoretical *Sarna* which would be located in *Contrebia Belaisca* because of its derivative *sarnikio*, which appears in the text. The terms *karalom* and *aranti* are also interpreted as urban toponyms, moreover, which would appear in the Celtiberian mints of *Caraui* and *Aratikos*.¹⁷ This interpretation, based on linguistic criteria which I cannot debate, nevertheless encounters a difficulty if these relationships are analysed within the historical space of the region. Unlike the relative proximity of the communities mentioned in the trial recorded on the *Tabula Contrebiensis* (*Salduie*, *Alauona* and the unlocated *ciuitas Sosinestana*, as well as *Contrebia* itself), the cities to which the Botorrita Bronze supposedly alludes are situated many kilometres from each other and from the place in which the bronze was found. This is particularly true of *Iltukoite* (Oliete), which VILLAR, JORDÁN, and PRÓSPER believe is mentioned as *Tokoitos*. The Latin bronze of *Contrebia* contains an arbitration which cites the

dispute of cities that were very close to or even bordering one another, and which was subject to the judgement of C. Valerius Flaccus, and that is one thing; the Botorrita Bronze, which is the subject here, is another. Although the new line of interpretation is appealing,¹⁸ it does not seem likely, given what we know of the historical and spatial context.

This argument against the interpretation of the terms in question as city names – the proximity of the *ciuitates* in the *Contrebia* Bronze compared to the geographical distance of those supposedly alluded to in the first bronze of Botorrita – is only the first. There is another: the interpretation of the contents of the bronze as referring to a conflict¹⁹ between cities is also unlikely given the structure of face B, in which four terms appear which are associated with the fourteen individuals, *bintis* (magistrates)²⁰, mentioned in relation to [---]ubinaz, *akainaz*, *nouantutas* and [---]ukontaz.

As I have proposed in a previous study on this subject,²¹ these terms, traditionally interpreted as city names or toponyms or toponyms outside the *Contrebian ciuitas*,²² would be expressing divisions within the city²³ (and, incidentally, illuminating the name of the city itself: *Contrebia* = *synoikia*), that could be assimilated to *pagi*, in Latin terminology. These intra-urban divisions would be about the collective use of common land,

16 For VILLAR & JORDÁN 2001, p. 138–139, with whom PRÓSPER agrees, *tokoitos* would not be a theonym, but a toponym hypothetically related to the Iberian *Iltukoite* (Oliete, Teruel).

17 Although JORDÁN considers *aranti* a verb, he does not explore the identification of *Iltukoite* with modern-day Oliete, and reminded me that he and Villar found it impossible to identify *karalom* with *Caraui* (personal communication).

18 JORDÁN CÓLERA 2018 has suggested very recently the possibility that on face B, the three toponyms in ablative, *lukenaz*, *akainaz* and [---]ukontaz would be the cities that made a pact with the individuals who appear before some hospitality pacts. This forms part of an argument that the two sides of the bronze are unrelated (something BELTRÁN argued in 1982; LAMBERT 1994 believes something similar, claiming that face B would have been written before face A, which Jordán also contends).

19 JORDÁN CÓLERA 2018, p. 21, proposes the possibility that *tirikantam* might mean “lawsuit” or “trial”.

20 MOTTA 1980, p. 115–116. Based on the interpretation by VELAZA 1999, another reading also exists as *kentis*, which emphasises parentage and not the office of these people. MOTTA 1980 thought the four terms *lubinaz*, *akainaz*, *nouantutas* and [---]ukontaz referred only to the individuals they followed, and TOVAR (in BELTRÁN & TOVAR 1982, p. 83) thought they referred to the various *bintis* that are recorded after them; UNTERMANN 1997, p. 573, however, believed that the names of the localities embraced the individuals who preceded them, with the last on the list (*letontu letikum abulos bintis*) without any reference.

21 MARCO SIMÓN 1999.

22 MOTTA 1980; UNTERMANN 1990, p. 370–371; MEID 1993, p. 75; and VILLAR 1995, p. 20–21.

23 A hypothesis already propounded by DE HOZ 1986, p. 82 and considered by BELTRÁN 1994 and SALINAS 1994. It was UNTERMANN 1997, p. 573 who, with his new reading *nouantubos*, proposed that these names indicate groups or social divisions (“filos”) within *Contrebia Belaisca*.

which, in common with what we know about the parallels in the Hellenistic-Roman world, would be subject to restrictions that are not imposed upon profane spaces, which are situated outside the sacred enclosure. In Contrebia, this sacred enclosure would be the “socio-religious focus”²⁴ of the urban territory.

No source documents the civic character of the terms *lubinaz*, *akainaz*, *nouantutas* or [---]ukontaz²⁵ Unlike other nouns with the same ending in ablative or genitive (*arekorataz*, *sekotiaz lakaz*, *uarkaz*, *uirouiaz*), they do not convey the name of a mint that produced coins, and this is an essential criterion in the definition of urban organisation from the middle of the second century BCE. Nor do these terms, recorded on face B of the Botorrita Bronze, appear among the cities on the Ascoli Bronze, (*CIL*, I², 709), which is one of the most important epigraphic sources for the ancient History of the Ebro Valley, nor among those alluded to by the literary sources in their accounts of the Sertorian War or the wars of Caesar and Pompey, in epigraphy, or in references by Pliny and other authors.

All the evidence we have indicates that in the period during which the Botorrita Bronze was engraved, in the early first century BCE, the territory of Contrebia Belaisca bordered with those of Nertobriga, Sekaisa, Belikiom, Salduie and

Alaun²⁶, and perhaps also with that of the *ciuitas Sosinestana* mentioned in the Contrebia Bronze. In this hierarchical organisation of civic areas there is no space for theoretical *poleis* like *Lubinaz*, *Akainaz*, *Nouantutas*²⁷ and [---]ukontaz, which are not attested as such in any source, nor alluded to in a way that could imply their urban status.

The conclusion therefore seems obvious. These allusions refer to intra-civic configurations, to territorial subdivisions of the *ciuitas*²⁸. Both the character of the document as well as the very name of the Contrebian *ciuitas* argue for this suggestion. Indeed, the name of the city, *Contrebia*, which is repeated in two other Celtiberian cities (*Leucada* and *Carbica*) seems to be clearly explained through Celtic as “collection of houses” or “gathering of dwellings”²⁹, from the root **treb-*, “dwell”, “inhabit” (which seems to endure in modern toponymy in names like Trébago, Soria) whence “habitation”, “hamlet”, “village”. *Contreb-ia* would be a compound similar to the Greek *syn-oik-ia*, as Lejeune indicated a while ago,³⁰ so the name of the *ciuitas* (“collection of houses”, but also probably “collection of hamlets”) would be alluding to the synoecism of its creation, through a process of coagulation of smaller demographic entities – a process which we know well in other parts of the ancient world (the *Stadtwerdung* of the *Vrbs Roma* is the most conspicuous).³¹

24 RENFREW 1975.

25 The references contained in the recent Novallas Bronze seem more likely urban: *tergas*, *casca-*, and *contrebac*[---] point to the mints of *terkakom*, *kaiskata* and *kontebakom* (which would be *Contrebia Leucada*, much closer to Novallas than *Contrebia Belaisca*): JORDÁN CÓLERA 2018, p. 20.

26 BURILLO 1988 ; BURILLO *et al.* 1995, p. 259.

27 Carlos Jordán has raised doubts to me about the interpretation of *nouantutas* as a toponym, recalling that there are nine people recorded before the term.

28 A term referring to a people or group of citizens would be *toutam*, ‘tribe, people’, mentioned in the first line of the Fourth Botorrita Bronze, which recalls the *toutika* from the Luzaga Tessera, from a base *toutio-*, identical to the Gaulish theonymic epithets *Toutiorix*, *Toutatis* (*Teutates*) and *Teutanos*. Also comparable is a term from some *tesserae hospitales*, *gortika* / *kortika*, which probably meant *publicus*, a Latin loan attested in the Novallas Bronze (JORDÁN CÓLERA 2018, p. 22–24).

29 DE HOZ 1993, p. 362.

30 LEJEUNE 1955, p. 68. The same root emerges in Welsh and Old Breton, and with the same meaning in German *dorf* and Anglo-Saxon *thorp* (OLMSTED 1994, p. 431). Welsh codices indicate that territorial family units (*tyddyn*) were grouped into *trefi* for the payment of *gwesta*. Above the *trefi* there were other units, the *cymwyd* and the *cantref* or “hundred *trefi*”. The *cantref* is a territorial grouping of families rather than a clan or blood grouping, and indicates an ultimate tendency towards territoriality replacing consanguinity as the basic element of social organisation (RICHARDS 1980, p. 92). Something similar seems to have occurred in the Contrebian context.

31 Plato interprets the term *polis* as *synoikia*, synonym of *oikesis* (*Rep.*, 369 C), and as *koinonia*, meaning association (*Rep.*, 371 BN). Aristotle, following his example, defines the *polis* as a *koinonia* made of hamlets (*Pol.*, 1252 b 15 ff.). The phenomena of synoikism are very well known in the ancient world,

Based on these considerations, it does not seem far-fetched to suggest a relationship similar to the Roman one between these intra-civic realities mentioned in the Botorrita Bronze and family groups, something which seems to be indicated by the linguistic connections discussed. This absolutely does not mean that these family groups played a leading role in the organisation of the Contrebian urban landscape in the early first century. Nor does it even suggest – for the two clearest cases in onomastic terms – that in the place called Lubina lived the people of Lubbus, and those of Acco or Accius in Akaina. This would be an unacceptable simplification of the situation. I do, however, believe that the conclusions presented in my previous work in 1999 remain valid: 1) that the four names in *-az* (*-as*) in the Botorrita Bronze reveal a process of synoecism, implicit in the actual name of the city, of which we are better (although not sufficiently) informed in other places in the Helleno-Italic world; 2) that it does not seem coincidental that a religious regulation should form the basis from which to infer that process; the best known synoecisms from pre-existent communities are also known from information of a religious character, from the flagellation ritual

of the Spartan ephebes to the Iguvine Tablets or Roman realities; and 3) that in the Botorrita Bronze, genuinely civic, there nevertheless appear to be preserved vestiges of the spatial manifestation of kinship groups, of their initial relationship with places that would later appear as integral parts of the rationalised urban structure. Besides, moreover, is the possible allusion, through *nouantutaz*, to the elements most recently incorporated in the process.

The Botorrita Bronze would therefore document, like other inscriptions in the Mediterranean world, that certain land belonging to the deity (*hiera chora*) is part of a sacred space (*temenos*; here it is better to speak of a *nemeton*). Its status would be established by decrees that would probably be made public, as they were in Greece, when a festival was celebrated in the communal sanctuary (*panegyris*). It is also possible, as occurred in various places throughout the Helleno-Italic world, that these Contrebian regulations would be displayed in the community sanctuary as a way of expressing the complementarity of the civic and cultic spaces, of symbolising divine acceptance of the provisions contained in the document, and of guaranteeing its impartiality through divine oversight.³² Botorrita IV also seems to have a religious nature, given

from the Spartan *diamastigosis* with the participation of the four *komai* or hamlets that contributed (Paus., 3, 16, 9), to forming the Lacedaemonian *polis*, to the case of Megara, an urban formation from various hamlets, with the citizens divided into five *mère* or “parts”: Heraeis, Piraeis, Megareis, Cynosureis, and Tripodiscioi (Plu., *Quaest. graec.* 17). According to information from Polybius (12, 5), the Locrians of south Italy explained the 100 *oikiai* which composed their city in terms of a hundred aristocratic houses designated in the metropolis before the colonists were sent to Italy. This is without discussing the case of Rome, in which – arguably not by coincidence – the footprints of the structure that existed in the pre-urban or proto-urban era have substantially been preserved in lists relating to religious ceremonies, such as that of the *Septimontium* and that of the *sacraria* (shrines) visited on the 15th March in the ceremony of the *Argei* (AMPOLO 1988, p. 163 ff.). The *curiae* were Rome’s oldest intra-civic structures, and we know that the names of some were gentilics and others toponyms, and that the former were older (CAPOGROSSI COLOGNESI 1988,

p. 101–105). Other city-states in Italy, such as Tibur, Lanuvium, Caere, and perhaps Falerii and Velitrae similarly document *curiae* as intra-civic divisions (PALMER 1970, p. 59–65), and an Etruscan city is called *Nouem Pagi* (Plin., *NH*, 3, 52). Indeed, there is an altar dedicated to *Iuppiter Compages* (ILLRP, 719), an epithet that would be rendering the same protective epiclesis as the collection that also appears in British inscriptions dedicated to *Contrebis*: Overborough records an altar dedicated to a *Deo San(cto) Contre(bi)* (RIB, 600 = CIL, VII, 290), and in Lancaster another is consecrated to a *Deo Ialono Contre(bi)* (CIL, VII, 284). These documents are interesting because they perhaps record a social reality similar to the one we are studying, although expressed in a more elusive form, through the god who protects the community.

32 DAVERIO ROCHI 1993, p. 126–127. On the symbolic value of Roman inscriptions in bronze, their monumental character as ceremonial and permanent expressions (Plin., *NH*, 34, 21, 99) of the law and their display on the Capitoline temple especially, see WILLIAMSON 1987.

the coincidences between its content and that of Botorrita I.³³

Let us now briefly explore the content of Botorrita I. Wolfgang Meid interpreted it³⁴ as a collection of regulations aimed at preventing the violation or desecration of lands belonging to the sanctuaries of two deities, Tokoito and Sarnikio, including the payment of a fine in silver, as well as the conditions of agricultural or pastoral exploitation under certain terms and the prior payment of taxes or services (for example, a tithe of the harvest would go to the authorities of the religious complex). According to Meid's interpretation, the people of Akaina would only be allowed to work the land adjacent to the sanctuary of Sarnikio, which would imply that they had a special connection with it. The provisions would be underwritten by Abulo of the Ubocos, perhaps the *kombalkores*³⁵ mentioned in the same last line of face A, and the rest of the fourteen *bintis* of face B.

De Bernardo has convincingly proposed, as part of her interpretation of the text as a *lex sacra*, the possibility that *tokoitos*, *sarnikio* and *neitos* were toponyms with a theonymic base.³⁶ Toponyms with a theonymic base are common in the Celtic world, both Hispanic and European, and the numerous cases of theonymic epithets with a toponymic character are also well known, connecting the deity with the cult space in a definition of collective identity that seems characteristic of the ancient world. This is the

translation suggested by the author for face A, which seems plausible in the historico-cultural context which will be discussed later:

“Con respecto al trifinio encinado. Acerca de Togotis y acerca de Sarnicios así esto conviene: No es lícito: no es lícito talar, ni es lícito quemar, ni es lícito roturar (el encinar). Pero si es con la autorización del “prefecto”, y cualquiera en general en contra de esto mismo actúa, dará plata acuñada y en monedas: cien (denarios) en razón de cada una de las medidas [*scil.* de terreno]. En el territorio de Togotis, además, cualquiera que edifique alrededor o un establo de vacas / bueyes, o una cerca, o una construcción de tierra, o una construcción de piedra, una vía tiene él que excavar: pies seis (de anchura) para el almacenamiento del estiércol [*i.e.* para impedir que ensucie los pastos y canalizarlo como abono para el cultivo] tiene él que abrir. Cuando pode para que prosperen [*i.e.* los arbustos en el territorio de T. y de S.], estas mismas cosas [*i.e.* los ramajes] fuera de la valla dentro de tres días favorables tiene él que arrojar: al trescantos (= cruce) de Neitos tiene él que llevar(las). A quien (de los dos) se siembran los surcos labrados, a éste [*i.e.* sea a Togotis o a Sarnicios], cuando se cosechan las parcelas, (es decir) cuando el custodio vacía las parcelas, aquellas medidas —o cerca de la valla o en el área interior— que haya cosechado, de éstas los diezmos correspondientes tiene él que dar; dentro de este territorio, tanto lo vallado como lo no vallado, (así) esto ha proclamado. Las

33 JORDÁN CÓLERA 2018, p. 22: “Los paralelos entre ambos bronceos son tan claros y abundantes que puede afirmarse con argumentos de peso que son dos documentos de casi idéntica naturaleza con distintos protagonistas. Se desconoce el significado exacto de la mayoría de los términos, pero en el cuerpo del texto parecen apreciarse términos referentes al mundo agrícola y ganadero. Parecen bastante seguros, **boustom** [K.1.1, A-4] procedente de **gwoſtom* ‘establo’, que tiene su contrapartida en BBIV, A-2, en **bouitos** < **gwoſ-itos* ‘camino de bueyes’. El aspecto agrícola está confirmado, a nuestro juicio, por la palabra **aranti**, BBIV, A-4, que consideramos una tercera persona de una forma verbal de la raíz **h₂erh₃-* ‘arar’”. (“The parallels between both bronzes are so clear and abundant that it can be claimed, with strong supporting arguments, that they are two

documents of almost identical nature with different protagonists. The exact meaning of most of the terms is unknown, but terms referring to agriculture and livestock farming appear to be discernible in the body of the text. They seem to be fairly secure: **boustom** [K.1.1, A-4] from **gwoſtom*, ‘barn’, which has a counterpart in BBIV, A-2, in **bouitos** < **gwoſ-itos* ‘ox track’. The agricultural aspect is confirmed, in our opinion, by the word **aranti**, BBIV, (A-4), which we consider a third person of a verb form from the root **h₂erh₃-* ‘plough’”.

34 MEID 1993; MEID 1994, p. 7–28.

35 According to majority opinion, this term would allude to the “king” or president of the *kombalkez* who form the council or senate of the city (references in JORDÁN CÓLERA 2018, p. 25–26).

36 DE BERNARDO 2010, p. 124–125.

tierras labradas en el territorio de Sarnicios son regadas por los vecinos de Acaina; en el territorio de Togotis, quien saca agua o para el pasto o para el campo cultivable, el diezmo tiene él que dar. Lo cual, acerca de Togotis y acerca de Sarnicios, para siempre nosotros, las autoridades de los convenios, tanto las foráneas como las de aquí, hemos proclamado”.³⁷

Eska's interpretation of *tirikantam* as “boundary structure”³⁸ is attractive, as is its interpretation by Gil and others as *trifinium*.³⁹ I propose the hypothesis that *tirikantam berkunetakam* alludes to common land, and therefore a border with the various *pagi* of Contrebia, as a “sacred grove” subject to regulation about collective use and maintenance.⁴⁰

There is an interesting although rather late source, from the sixth century, according to

which sacred groves serve as meeting points between neighbouring properties whose owners had yielded equal parts of their property for that purpose:

*Nam lucos frequenter in trifinia et quadrifinia inuenimus, sicut in suburbanis et circa publica itinera constituta moesilea perspicimus.*⁴¹

This information fits the proposed contents of the bronze perfectly. In a similar vein, Fernández Nieto⁴² has argued that the Botorrita Bronzes I and IV clearly constitute the only *leges luci* preserved in Hispania, since both texts seem to reflect the formulation typical of this type of document: not only the prohibitions laid down, but also the conditions for use and development, conforming with the specifications of Cato and Pliny for sacred groves in Italy.⁴³

37 DE BERNARDO 2010, “Regarding the holm oak *trifinium*. About Togotis and about Sarnikios, it is thus befitting: it is not lawful: it is not lawful to fell, nor is it lawful to burn, nor is it lawful to plough (the oak grove). But if it is with the permission of the “prefect”, and if anyone in general acts in defiance of the same, they will give silver minted and in coins: a hundred (denarii) in respect of each of the measurements [*scil.* of the land]. On the land of Togotis, moreover, if anyone builds around about either a cow/ox stable, or a fence, or an earthen construction, or a stone construction, he must dig a path: six feet (wide) for the storage of manure [i.e. to prevent it from contaminating the pastures and to channel it as compost for cultivation] must he cut. When they prune so that they may flourish [i.e. the shrubs on T.’s and S.’s land], these same things [i.e. the branches] must he throw outside the fence within three propitious days: to the *trikantas* (= “crossing”) of Neitos must he take (them). To whomever (of the two) they sow the ploughed furrow, to him [i.e. whether it be to Togotis or Sarnikios], when they harvest the plot, (that is) when the custodian empties the plots, these measurements – either near the fence or in the interior – that he has harvested, from these must he give the corresponding tithes; within this land, both the fenced land and the unfenced land, this has been proclaimed (thus). The ploughed ground in Sarnikios’ land is irrigated by the residents of Akaina; in Togotis’ land, whoever draws water either for pasture or for cultivable fields, a tithe must he give. About Togotis

and about Sarnikios, this we have proclaimed, we the authorities of treaties, both those from foreign parts and those from here, forevermore.”. See also DE BERNARDO 2009, p. 685–686, proposing the possibility that this First Botorrita Bronze may contain an archive copy of an older law, which would be recalled both in the principal deities venerated, the *Perkunetae*, “emanación de otra divinidad ya precéltica” (“emanation of a pre-Celtic divinity”), and also in the structure of the land in question, more or less triangular (*trikanta*). This recalls Bronze Age intercommunity or border sanctuaries, which could have survived in this form.

38 ESKA 1989, p. 110.

39 GIL 1977, p. 167; VILLAR 1990. FERNÁNDEZ NIETO 2010 a, p. 542 suggests interpreting the term *tirikantam* as “espacio, lugar o ámbito sagrado” (“sacred space, place, or area”) (= *alsos, lucus*).

40 RODRÍGUEZ ADRADOS 1995 already translated the words at the start, *tirikantam berkunetakam*, as “el robledal sagrado Tirikanta” (“the sacred oak grove Tirikanta”), and the interpretation of the term *berkunetakam* related to i.e. **perku*, “oak” is accepted by Prósper herself, who alludes to a “robledal” (“oak grove”) (PRÓSPER 2008, p. 23). On the role of border or boundary sanctuaries, especially in the Gallo-Roman world, see BEDON 2014.

41 *Commentaire anonyme sur Frontin* II, 26. See HERMON 2017, p. 26.

42 FERNÁNDEZ NIETO 2010 a, p. 543.

43 CATO, *R.R.*, 139 and PLINY *NH.*, 17, 267.

2. Parallels with sacred laws in the Hellenistic-Roman world

We will now examine which are the most important sacral prescriptions in the Classical world, to provide a valuable comparative framework for closer examination of this Contrebian bronze. The information is particularly rich and complete for the sanctuaries of the Greek world.

Pierre Brulé has recently undertaken a review of the regulations contained in its inscriptions, drawing conclusions which are of great interest for Botorrita. Numerous preserved inscriptions attest that at the entrance to Hellenic sanctuaries, inscribed stelae were erected with what we call “sacred laws” indicating that within the *temenos* – that is, the circumscribed space, defined by a series of indicators or boundary stones – certain activities were prohibited and, if carried out, were considered a punishable offence, listing fines or punishments. It is highly likely that some of these were displayed on wooden supports, which would explain why so few have come down to us. The provisions prohibit cutting down the trees, grazing cattle, using the river water, or cultivating the land, the first two being the most common prohibitions in this type of document; sometimes arms, iron tools, or foreigners were forbidden from entering. Spaces of life and peace, notions

of the sacred grove (*alsos*), garden (*kepos*) and *paradeisos* are at times very similar.⁴⁴

The laws of Alea in Arcadia⁴⁵, or of the sanctuary of *Apollo Erithaseos*⁴⁶, seem ideal illustrations. In Athens, it was prohibited to pick the olives from the trees consecrated to the city’s divine patron, and the sacrilege was punishable by *atimia*, but in more ancient times by death.⁴⁷ In other cases, consecration implied leaving the soil uncultivated. The *hiera orgas* situated along the boundary between Megara and Athens, or the Crissaeian plain between Delphi and Amphissa, could thus not be subject to any kind of economic activity.⁴⁸

Interesting epigraphic information also comes from Italy. A well-known example is the *lex luci Spoletina*,⁴⁹ which regulates the uses of the *lucus* (sacred grove) consecrated to Jupiter, including penalties for infractions, in a text from the third century BCE:

*Honce loucom ne qu<i>s uiolatod neque exuehito neque exfero quod louci siet, neque cedito nesei quo die res deina anua fiet; eod die quod rei dinai cau[s][f]iat, sine dolo cedre [l]icetod, seiquis uiolasit loue bouid piaculum datod, si quis scies uiolasit dolo malo, louei bouid piaculum datod et a(sses) CCC moltai suntod; eius piacli moltaique dicator[ei] exactio est[od].*⁵⁰

The *lex luci Lucerina*, perhaps datable to the first half of the second century BCE, from a colony

44 BRULÉ 2010, p. 48–51, p. 60. See also CARBON & PIRENNE DELFORGE 2012. On sacred groves in general, see DE CAZANOVE & SCHEID 1993; GHINI 2016.

45 Dating from the early fourth century BCE (*IG*, V-2, 3), regulating sacrificial tariffs and cart access to the roads, and prohibiting lighting fires.

46 Where an inscription (*IG*, II-2, 1362) has been found containing a decree with provisions laid out by the priest of the deity to prevent deforestation, transportation of timber, or any activity in the sanctuary, warning of corporal punishment for slaves (50 blows) or financial penalties for the free (50 *drachmae*).

47 ARISTOT., *Ath. Pol.* 60, 2; LYS., 7, *Pro olea sacra*. Violating the sacred grove consecrated to the Eleusinian goddesses, moreover, caused the madness of the Spartan king Cleomenes (HDT., 6, 75; PAUS., 3, 4, 2).

48 DAVERIO ROCHI 1993, p. 126.

49 DE HOZ & MICHELENA (1974, p. 89–98) have already related the text of Botorrita with the *leges lucorum* of *Luceria* (*CIL*, I², 401), *Spoletium* (*CIL*, I², 366 = XI, 4766) and *Trevi* (*CIL*, I², 2872).

50 *CIL*, I², 366 (= *ILLRP*, 505), *CIL*, I², 2872. “Nobody shall violate this grove, export or take away what belongs to the grove. Nobody shall cut (wood) except for the requirements of the annual divine service; on that day it shall be allowed to cut without malice for the requirements of divine service. If someone violates (this rule), he shall offer a *piaculum* of an ox to Jupiter; if someone violates (it) intentionally with malice, an expiatory sacrifice of an ox shall be offered to Jupiter, and three hundred asses shall be perceived as a fine. The offering of the *piaculum* and the collection of the fine shall be the responsibility of the *dictator*” (translation by SCHEID 2006, p. 23).

established in 315–314 and also governed by Latin law, mentions the magistrate but no divinity.⁵¹ Even better known than the previous examples is the famous *lapis niger* or *forum cippus*; it would also be a *lex luci*,⁵² and mentions the *rex*. Similar measures are read in the inscriptions from Furfo (Museo Nazionale d'Abruzzo in L'Aquila) and S. Stefano delle Picciche (Trevi)⁵³. The *lex Furfensis*, from 58 BCE, alludes to *Iuppiter Liber* and to the genius of Jupiter, as well as the responsibilities of the aedile, the hamlet of Furfo and the *Fificulani* and *Taresuni*.⁵⁴

The *Cippus Abellanus* is an Oscan inscription which regulates the use of the land belonging to the sanctuary of Heracles by the bordering rural communities of Abella and Nola.⁵⁵ Another Oscan bronze which was discovered in Agnone, in the heart of Samnium, documents on its two faces a series of activities undertaken within the sanctuary dedicated to Ceres and associated gods, as well as around it, and indicates that the sanctuary belongs to those who pay tithes.⁵⁶ The *tabula Veliterna*, which mentions the goddess *Declona* (Diana?), is dated to around 300 BCE and also alludes to the common assembly and to two *meddices* (or magistrates) by name.⁵⁷ The *lex Osca tabulae Bantinae* is a legal text whose chronology and relationship with the Latin text that appears on the other face are debated.⁵⁸

Other information of great interest also appears in the rituals celebrated by the *Fratres Arvales* in

the grove of the *Dea Dia*. The members of the brotherhood undertook two expiatory sacrifices – for the regular pruning of the dead branches in the *lucus* – which implied the introduction of iron tools into a sacred environment only frequented by priests and their assistants, with the people attending, in any case, outside the wooded sanctuary.⁵⁹

The *Tabulae Iguvinae* contain the most complete and elaborate descriptions of rituals that we know from the entire Romano-Italic world. These seven Iguvine bronzes, written in Umbrian, mention several sacred groves dedicated to Jupiter and *Coretius*, and reflect intra-civic districts associated with the rules and rituals mentioned, clearly making them an important parallel to the interpretation of face B of the Botorrita Bronze suggested in this article.⁶⁰ The city of *Iguvium* was divided into a series of political units. Of the 10 names mentioned on the occasion of a sacrifice to Jupiter *Arsmo* during the festival of *Semo*, six are place names in singular, two are demonyms in plural, and another two, in plural, are family names or place names.⁶¹ A later passage⁶² contains the contract between the brotherhood of the *Fratres Atiedii* and two of those community units, the *Clavernii* and the *Casilas*, in order to secure the supply of spelt in exchange for receiving a part of the meat of sacrificed animals – pig and male goat – in the abovementioned festival dedicated to *Semo*.⁶³

Trebatius Testa, who taught Antistius Labeo and was a friend of Cicero, wrote a treatise *De*

51 *CIL*, I² 401 (IX, 782 = *ILS*, 4912). In another inscription from Spoleto (*CIL*, XI, 4767 = *ILS*, 3492), a woman consecrates a copse to Bona Dea, opening the possibility that men entered there for clean-up work. The consecration formula is similar to that of Frag. 1 of Catullus (TER. MAUR., 2755): *hunc lucum tibi dedico consecroque*.

52 *CIL*, I² 1. This is the opinion of PALMER 1969, p. 1–7 and PANCIERA 2006, p. 907.

53 *CIL*, I², 756 (= *ILLRP*, 508) and *CIL*, I², 2872.

54 *CIL*, I² 756: *Sei qui heic sacrum surupuerit, aedilis multatio esto, / quanti uolet, idque ueicus Furf(ensis) mai(or) pars, Fif(iculani) e[t] Tares[uni] sei apsoluere uolent sive condemnare, / liceto. Sei quei ad huc templum rem deiuinam fecerit Ioui Libero aut Iouis genio, pelleis, / coria fanei sunt.*

55 The inscription contains the agreement of both communities – co-owners of the temple and its income – to prohibit construction within the walls of

the sanctuary (although not in its dependent territory, in which ownership and the use of existent structures were the responsibilities of whoever built them), the need for mutual agreement to open the treasury, and the delineation of temple boundaries. See CRAWFORD (ed.) 2011, vol. 2, 887–892.

56 LEJEUNE 1993, p. 98–99.

57 PANCIERA 2006, p. 908.

58 PANCIERA 2006, p. 908–909.

59 BROISE & SCHEID 1993, p. 150–152; SCHEID 1998. On the prohibitions contained in various literary sources for the Romano-Italic, Romano-Celtic, and Romano-Germanic worlds, see FERNÁNDEZ NIETO 2010 b, p. 63–65.

60 PANCIERA 2006, p. 915, n. 66.

61 IIb, 1–7.

62 Vb, 8–18.

63 PROSDOCIMI 1984.

religionibus (“On religious observances”), now lost. A later *glossa*, however, tells us that sacred groves of peoples conquered by Rome were kept as they were, as was true for the Italian *luci*.⁶⁴ The sacred groves were subject to state administration, as part of the *ager publicus*.⁶⁵ This is why magistrates or aediles are mentioned in the majority of these regulations, which also seems to occur in the Botorrita Bronze if the reading *bintis* (and not *kentis*) is accepted for the terms that appear accompanying the individuals on face B, with a meaning something like “magistrate”. This seems to be consistent with the fact that the *leges lucorum*, like the *leges aedium*, once *dictae* by Roman or Latin magistrates, were legal rather than sacral acts, as Magdelain proposes.⁶⁶ In fact, there has recently been a suggestion to substitute the category of “sacred laws”, which includes more or less prescriptive texts of very diverse natures (decrees, oracles, dedications, sanctuary regulations etc.) with the concept of “ritual norms”,⁶⁷ which invites to a re-evaluation of the normative nature of the documentation, particularly epigraphic. Religious norms are purely a means of assuring the efficiency of the

ritual, and every god, in their diverse epicleses, in every place and situation, on every occasion and in every rite has his or her own norm: norms are never restricted to the purely religious sphere, but are established in keeping with social and political models.⁶⁸ While this kind of information is abundant in the Greek world, documentation is much more modest in the Roman world. This is why texts like the Botorrita Bronze are so important.

The importance of the grove as an essential space of ritualisation among the Hispanian Celts is also well known, although we do not have such detailed documentation as in the Greek or Romano-Italic worlds.⁶⁹ In the Celtic world, the sanctuary is, by antonomasia, the *nemeton*, whose semantic etymology is similar to that of the Latin *lucus*: sacred light in the middle of the grove. Other of my works have analysed the process of individuation of this ritual space, transformed into a deity with a name to whom cult is rendered, something that is as well documented in Hispania as it is in the ancient Celtic world in general.⁷⁰ Another Hispano-Celtic divinity related to the tree or grove may be *Drusuna*, attested on altars

64 *Secundum Trebatium, qui de religionibus libro septimo ait luci qui sunt in agris qui concilio capti sunt, hos lucos eadem caerimonia moreque conquiri haberique oportet, ut ceteros lucos qui in antiquo agro sunt* (SERV. AVCT., *Aen.*, XI, 316). On the possibility that the contents of some of these *leges luci* were written on wooden supports, related to the prohibition on the use of iron within some of these sanctuaries (and in accordance with the assertion made by authors like ECK 1998 that inscriptions on this type of support existed), see FERNÁNDEZ NIETO 2010 a, p. 547–548; 2010 b, p. 77–78.

65 Frontin., *Contr.*, p. 56 L: *Solum indubitate p(opuli) R(omani) est etiam si in finibus coloniarum aut municipiorum*.

66 PANCIERA 2006, p. 911–912. Which does not imply that there were no priests in those sacred groves: there were in fact even priestly colleges which had their own residences there (BODEI GIGLIONI 1977; see also MARCO SIMÓN 2015).

67 CARBON & PIRENNE DELFORGE 2012. On Roman religion as a “fabrique de la norme”, see ESTIENNE, GASPERINI, JACOTTET & RÜPKE 2017.

68 ESTIENNE, GASPERINI, JACOTTET & RÜPKE 2017, p. 215.

69 On the toponyms in *lucus*, in Hispania and beyond, see GASPERINI 1999; MARCO SIMÓN 2015, p. 80–82. On the *lucus* among the Celts and Germans, see FERNÁNDEZ NIETO 2010b, p. 66–70. See also DIOSONO 2020.

70 In the cave of La Griega in Pedraza, Segovia (CORCHÓN 1997), a votive inscription is recorded to *Nemedus Augustus*, and the same theonym is recorded on another altar from Mieres (*Nimmedus Asediagus*), as well as among the Asturian Nemetates mentioned by Ptolemy (*Geogr.*, 2, 6, 40): MARCO SIMÓN 1993. To this context of wooded sanctuaries is arguably related a new inscription discovered in the Caves of Soria (Quintana Redonda, Soria) and dedicated to the god *Eburus Titus Ir/rico Ru/fi f(ilius) Ebu/ro v(otum) s(olvit) l(ibens) m(erito)*: SANZ, TABERNERO, BENITO & DE BERNARDO 2011, p. 147. Although the editors relate the theonym to the wild boar, an animal which certainly holds great importance in Celtic cosmology, it may instead be related to the yew, with which the Celtic *eburo*-has traditionally been identified, as they themselves recognise. The anthroponym *Epursunos*, recorded on the third Botorrita Bronze would be of particular interest if DE BERNARDO’s interpretation (2013, p. 642) of it as “son of the god Eburos” proves correct.

from San Esteban de Gormaz (Soria).⁷¹ Similarly, Bernard Rémy has recently studied the dedications by the Vocontii to *Baginus*, *Iuppiter Baginas* (in Vienne) and the mother gods *Baginienses* from a *pagus Bag(inensis?)*, all theonyms derived from the Gaulish term **bagos*, “beech”.⁷²

3. Collective and individual actors in a sanctuary of pilgrimage: Peñalba de Villastar

The second example chosen for the appraisal of Celtiberian epigraphy in this landscape of religious change is a rural sanctuary situated within the bounds of the Celtiberian and Iberian world: Peñalba de Villastar. It is well known in historical terms for being one of the most interesting cult spaces in ancient Hispania, as well as a magnificent example of religious “Romanisation”.⁷³ The epigraphy of Peñalba de Villastar is one of the best examples of religious pilgrimage in ancient Hispania, which has been the subject of an good review.⁷⁴

For communication with the gods, the choice of location is often essential, and the sanctuary

is the established place that suggests, if not the presence, at least the proximity of the divinity. As occurs in inscriptions in general,⁷⁵ religious epigraphy can be read in terms of the affirmation of belonging (in this case, cultic), which is always expressed subjectively and autoreferentially, in an emotional connection.⁷⁶

Our research group, “Hiberus”, has studied the sanctuary of Peñalba de Villastar (Teruel) through the vernacular inscriptions – mostly Celtiberian, with some Iberian – and the Latin ones from the late first century BCE and the early first century CE.⁷⁷ This limestone outcrop, over 2 kms long, forms part of a pilgrim sanctuary in which public rituals are recorded, such as that contained in the Celtiberian “Great Inscription”, traditionally interpreted as a collective religious act which would be directed towards the god Lugus, patron divinity of the sanctuary – or at least one of the divine entities present there. In a proposal by Carlos Jordán, the term *luguei* (dat.), which is mentioned twice in the rock inscription, is eliminated as a theonym and interpreted as a term relating to oaths. At the same time, he suggests three new theonyms: *Eniorosei*, *Equoisui/Equeisui* and *Tiatumei*. In Jordán’s version:

71 The etymology of *Drusuna* can be explained by the i.e. **drutos*, from the root **deru-*, **dru-*, ‘oak, holm oak’ (in the same vein, DEMANDT 2002). But the inscription has been lately read as *Deus Dubunecisais* (see AYLLÓN-MARTÍN 2020, p. 59). The hypothesis therefore cannot be discarded that a process of individuation similar to that which we argued above in the case of *Nemedus/Nemetus* may have occurred in these instances. A similar process is observed in Aquitania, where inscriptions dedicated to the arboreal deities *Sex Arbores*, *Sexs Arbor Deus*, *Fagus Deus* and *Deus Robur* have been found, and an altar in the Museum de Toulouse bears a tree on an altar as its principal iconographic motif (MARCO SIMÓN 1993, with references). On the endurance of the *luci* and arboreal cults in the ancient Celtic environment and its surroundings, ARENAS ESTEBAN 2007 and FERNÁNDEZ NIETO 2010 b, p. 75–76.

72 REMY 2013. From Monreal de Ariza, ancient *Arcobriga*, comes a vase with a unique scene which shows a cult statue, within a temple structure, wherein a tree springs from the head of the divinity. Although

I initially suggested that this scene may represent a cult specialist, along the lines of the druids attested in Britannia and Gaul, more recently I have been inclined to see a cultic image of a divinity – related to a tree or grove – indicating a notable parallel with the cultic vase of Sens-du-Nord (in the south of Bavay) representing the Gallo-Roman Mercury (MARCO SIMÓN 2010, p. 86–88).

73 A crucial nuance, which I am sharing, to the use of this term for cases that more correctly would entail incorporation into the Romano-Hellenistic cultural *koine*, in GLINISTER 2006. See also BELTRÁN LLORIS 2017.

74 ALFAYÉ VILLA 2010. On the phenomenon of pilgrimage see the works of GRAHAM-CAMPBELL 1994; COLEMAN & ELSNER 1995; COLEMAN & EADE 2004; CASEAU, CHEYNET & DÉROCHE 2006; ELSNER & RUTHERFORD 2006.

75 BEARD 1991; WOOLF 2012.

76 RÜPKE 2017, p. 47.

77 See the systematic treatment in ALFAYÉ VILLA 2009, p. 89–123.

“Reunión propiciatoria para la consagración del territorio a Eniorose y a Tiatume de Tigino. Ogre dispone los edificios de la comunidad, los edificios ¿del tiaso? Para su consagración a Eniorose y Equeso”.⁷⁸

This interpretation by Carlos Jordán overcomes an inconsistency or exception to the rule that says that all the inscriptions about Lugus have the theonym in plural (in the Peñalba inscription the theonym would appear in singular). The *Lugoves* appear in Celtiberia (S. Esteban de Gormaz, Soria) and its neighbouring areas to the north west (Peña Amaya, Lara de los Infantes); they also appear in the Galician north west in the *Conventus Lucensis*, and in the south west of the Peninsula (if one accepts Correa’s plausible interpretation of the first element of *lok^oob^o niirab^o* in the inscription from Fonte Velha, Bensafim, Lagos) as the dative plural of *Lugu-* (= *Lugubo*), comparable to the *Lugubo Arquienobo* from Lugo.⁷⁹ Further evidence, beyond the Hispanian sphere, is provided by the inscriptions from Nîmes and Avenches, always in plural.⁸⁰ All this certainly undermines the theory that Lugus (who would have been interpreted as the Gallo-Roman Mercury) was a pan-Celtic deity: the epigraphic evidence is always in plural,⁸¹ except for the *luguei* from Peñalba, and this singular mention casts doubt on Lugus as the supposed patron god of this sanctuary.

The “Great Inscription” documents, then, a communal ceremony associated with the patron deities of the Peñalba *nemeton* which involved building structures. In the mountain of Peñalba, however, there are also records of individual piety left by pilgrims with Celtic onomastics (*Calaitos* appears three times, although *Turros* is the most

common name, attested eight times), as well as Latin names.

On the new “Great Latin Inscription” discovered in the course of the work by our research group, “Hiberus”, the date of the *anodos* (climb) to the sanctuary is recorded according to the Roman calendar, before the Kalends of January and the Kalends of May, with a reference to a deity unknown until this point: the god *Cornutus Cordonus*.⁸²

It is possible that the pilgrimage on these recorded dates entailed animal sacrifice; its timing also seems perfectly intelligible in the contexts of both the Roman cycle (the *Saturnalia* in December and the *Parilia* in April, which commemorated the miraculous foundation of the *Vrbs*) and the Celtic one (winter solstice and Beltaine, the beginning of the summer, in May). The change, in any case – both in divine theonymy and the Latin onomastics of the devotees attested epigraphically, Marcus Carbo and Gaius Attilius – is of extraordinary interest as a demonstration of the “religious Romanisation” of a place of traditional cult.⁸³ Paradoxically, however, the pilgrims left the atmosphere of the natural “architecture”⁸⁴ of the sacred place practically intact. As indicated in my previous studies, the votive inscriptions in Peñalba, as in other rock sanctuaries, constitute the only monumentalisation of the space in the fully etymological sense of the term *monumentum*, which has been defined by Ulpian as “something that exists to preserve memory”,⁸⁵ and later glossed by Servius as *inscriptum nomen memoriaeque monumentum*.⁸⁶

Like other pilgrim sites in Indoeuropean Hispania, such as cave sanctuaries, the mountain of Peñalba

78 “Preparatory meeting for the consecration of the land to Eniorose and to Tiatume de Tigino. Ogre provides the community buildings, the buildings of the thiasus (?) For its consecration to Eniorose and Equeso” (BELTRÁN LLORIS, JORDÁN CÓLERA & MARCO SIMÓN 2005, p. 930).

79 CORREA 1992.

80 References and maps of these in MARCO SIMÓN 2006.

81 KOCH & FERNÁNDEZ PALACIOS 2017 have collected the epigraphic evidence of the theonyms and variants of Lugus.

82 Cortono is the toponym mentioned in Palaeohispanic script on a tessera which was discovered around Medinaceli, Soria (K.0.7), associated with the Cortonenses mentioned by Pliny (*NH*, 3, 24) as a stipendiary village of the *Conventus CaesarAugustanus*.

83 BELTRÁN LLORIS, JORDÁN CÓLERA & MARCO SIMÓN 2005; MARCO SIMÓN & ALFAYÉ VILLA 2008.

84 TILLEY 2004.

85 VLP, *D.*, 11, 7, 2, 6. For a parallel in La Cueva Negra (Fortuna, Murcia), see GONZÁLEZ BLANCO, MAYER, STYLOW & GONZÁLEZ 1996.

86 SERV. *Aen.*, 3, 22, 6.

would have functioned as a “centre of cosmicity”⁸⁷ with a special ritual density; a “blessed ground” which privileges communication with divine powers; a cultic space in continual transformation and adaptation by the devotees in accordance with socio-cultural changes; an *omphalos* of a sacred geography whose limits would coincide with the catchment area of the users.⁸⁸

The documentation of Peñalba de Villastar constitutes a truly significant example of what has been called “ancient lived religion”,⁸⁹ in which the importance of individual religious agents comes to the fore,⁹⁰ naturally related to the development of collective identities which are probably expressed through the “Great Celtiberian Inscription”. This is in contrast with the paradigm of civic religion, which remains a perfectly reasonable historical explanation for as important a text as the Botorrita Bronze.

A range of new approaches emphasise that religious practices are explained above all in terms of “situational appropriation”,⁹¹ in which individual actors operate within the framework of social and family “traditions” in a local or regional framework and sometimes in the context of religious networks.⁹² In contrast with the emphasis placed by traditional historiography upon the reproduction of religious norms, the selective and creative appropriation by individual actors has recently been highlighted, with attention focussed on the “experience” rather than the “symbol”,⁹³ in processes of cultural interaction (in this case, of ritual interaction) in which the *habitus*⁹⁴ plays a decisive role – all of which is framed within the various relevant situations. This is the context that

can help us interpret the phenomenon of religious pilgrimage to the mountain sanctuary of Peñalba de Villastar. The civic rituals of Contrebia Belaisca that require normative regulation of activities in a “sacred grove” lead to therapeutic experiences in the space via a journey through terrains beyond the cities and across rural landscapes, in which the individual actors continue to operate in the social context in which they are immersed: these structures and the individual as agent mutually shape one another.⁹⁵

Conclusions

I would like to end with a pair of reflections. The first is upon the extraordinary importance of the contexts of social and cultural crisis for the emergence and activation of key elements in the development of religious changes. This is what occurred in Hispania between the second century BCE and the first or second century CE, the period in which vernacular religious inscriptions are documented, first in Celtiberian and later in Lusitanian languages. These are religious transformations that we cannot know in detail, but which involved the shift from cosmovisions of markedly local character to others that selectively incorporated characteristic elements of the Hellenistic-Roman *koiné*.⁹⁶ In the cases studied here, the key is in the emergence of expressions of “votive religion”, which allows us to know not only the names of the ancestral gods, but also their assimilation to other Romano-Italic

87 BACHELARD 1975.

88 ALFAYÉ VILLA 2010, p. 3 and 11 (citing parallels in the Ancient World, such as the sanctuary of Hercules Curinus in Sulmona, whose graffiti attest to a highest level of attendance which coincides with that recorded by the writings at Peñalba: first century BCE to first century CE).

89 For example RÜPKE 2013.

90 MARCO SIMÓN 2006.

91 DE CERTEAU 2007.

92 On this concept, see RUTHERFORD 2007; EIDINOW 2011; COLLAR 2013.

93 RÜPKE 2017, p. 40. On the concept of “archaeology of the religious experience”, RAJA & RÜPKE 2015.

94 BOURDIEU 1991.

95 On the concept of *agency* as “the temporarily constructed engagement by actors of different structural environments... which, through the interplay of habit, imagination, and judgement, both reproduces and transforms those structures in interactive response to the problems posed by changing historical situations”, EMIRBAYER & MISCHÉ 1998, p. 960.

96 A useful reflection on the expressions of the global, the local, and the personal in Romano-Celtic religions

and Mediterranean gods through the multifaceted processes of *interpretatio*.⁹⁷

On the other hand, if collective identity in the Ancient World is best expressed in participation in public rituals, this was arguably also the case in Celtiberia. Faced with the opinion of the slight contribution that its cult spaces may have made to the definition of civic identities,⁹⁸ it is arguably not fruitful to minimise the important role in the construction of religious identity played by the two foci of this article, the Botorrita Bronze and the sanctuary of Peñalba. Architectural monumentalisation is one thing, and another is the monumentalisation of communication with the gods, in which writing arguably played not an insignificant role as a memorialising element in the natural environment.

In any case, this is a landscape of transition, which perhaps should be seen more in terms of the construction of a new system and new provincial identities than of continuity or assimilation.⁹⁹ A space complex in formation, with interactions and attitudes which were sometimes ambivalent and even contradictory,¹⁰⁰ in which tradition was reinterpreted by a society which continued looking to the past but which selected foreign elements from this abovementioned Mediterranean *koine* and adapted them to their needs.¹⁰¹

The sanctuary of Peñalba has given us not only inscriptions that document the importance of

religious pilgrimage (as does the Cabeço das Fráguas for example)¹⁰² in the construction of collective identity, but also diverse expressions of individual piety, notably present also in the Galaico-Lusitanian rock sanctuaries studied by Maria João Correia Santos.¹⁰³ Celtiberia has certainly not given us multiple votive altars, as the western part of Hispania; it compensates for its frugality in votive altars, however, with extraordinary documents like the Botorrita Bronze, which arguably manifests (in a context of a more properly urban audience) the importance of the sanctuary as a “socio-religious” locus in which civic identity is expressed through the participation of its territorial components.

This is a transitional stage of great importance between two distinct forms of cosmovision, in a context in which the adoption of the conqueror’s language and of votive epigraphy not only did not make the ancestral gods fade away, but in fact integrated them in a more or less transformed manner into new religious systems of mixed nature, which we can now call provincial. This is the importance of the religious inscriptions in vernacular languages such as Celtiberian.

Francisco Marco Simón
Hiberus Research Group /
Universidad de Zaragoza
<marco@unizar.es>

in HAEUSSLER & KING 2017, p. 1–35, esp. p. 21–32; BELTRÁN LLORIS 2017; MARCO SIMÓN 2017.

97 On the processes of *interpretatio*, see most recently MARCO SIMÓN 2012.

98 Thus, CASEAU, CHEYNET & DÉROCHE 2006, p. 170, based on the undoubtedly scarce architectural monumentalisation of the sanctuaries compared to other regions.

99 PRINCIPAL 2017, p. 40.

100 ALFAYÉ VILLA 2012, p. 311.

101 The past, through habit and repetition, constitutes a stabilising influence that moulds actions and sustains

identities, meanings, and interactions through time. At the same time, however, this selective and innovative action, which shapes the present, is also projected into the future: the actors live simultaneously in the past, the future, and the present, adjusting their actions to the exigencies of emerging situations (EMIRBAYER & MISCHÉ 1998). For the concept of a “past-referenced community”, COHEN 1985, p. 98–99. See also MARCO SIMÓN 2007.

102 ALFAYÉ & MARCO 2008; SILES 2018, with the previous references.

103 For example, CORREIA SANTOS 2010.

Bibliography

ALFAYÉ VILLA 2009

ALFAYÉ VILLA (S.) – *Santuarios y rituales en la Hispania céltica*, Oxford, 2009.

ALFAYÉ VILLA 2010

ALFAYÉ VILLA (S.) – « Hacia el lugar de los dioses: aproximación a la peregrinación religiosa en la Hispania indoeuropea », in: F. MARCO SIMÓN, F. PINA POLO, J. REMESAL RODRÍGUEZ (eds.), *Viajeros, peregrinos y aventureros en el Mundo Antiguo*, Barcelona, 2010, p. 177–218.

ALFAYÉ VILLA 2012

ALFAYÉ VILLA (S.) – « Religiones indígenas e identidades (étnicas) en la Hispania indoeuropea », in: J. SANTOS, G. CRUZ ANDREOTTI (eds.), *Romanización, fronteras y etnias en la Roma antigua: el caso hispano*, Vitoria, 2012, p. 307–334.

ALFAYÉ VILLA & MARCO SIMÓN 2008

ALFAYÉ (S.), MARCO (F.) – « Religion, language and identity in Hispania: Celtiberian and Lusitanian Rock inscriptions », in: R. HÄUSSLER (ed.), *Romanisation et épigraphie. Études interdisciplinaires sur l'acculturation et l'identité dans l'Empire romain*, Montagnac, 2008, p. 281–306.

ALFAYÉ VILLA & MARCO SIMÓN 2014

ALFAYÉ VILLA (S.), MARCO SIMÓN (F.) – « Santuarios en canteras y romanización religiosa en Hispania y Gallia », in: J. MANGAS MANJARRÉS, M. A. NOVILLO LÓPEZ (eds.), *Santuarios suburbanos y del territorio en las ciudades romanas*, Madrid, 2014, p. 53–86.

AMPOLO 1988

AMPOLO (C.) – « La nascita della città », in: A. MOMIGLIANO, A. SCHIAVONE (eds.), *Storia di Roma. I. Roma in Italia*, Torino, 1988.

ANDO 2007

ANDO (C.) – « Exporting Roman Religion », in: J. RÜPKE (ed.), *A Companion to Roman Religion*, Oxford, 2007, p. 429–445.

ARENAS ESTEBAN 2007

ARENAS ESTEBAN, (J.A.), – « Ancient tree cults in Central Spain: the case of La Dehesa at Olmeda de Cobeta », in: R. HÄUSSLER, A. C. KING (eds.), *Continuity and Innovation in Religion in The Roman West. Volume 1*, Portsmouth, R.I., 2007, p. 189–199.

AYLLÓN-MARTÍN 2020

AYLLÓN-MARTÍN (R.) – « Natural sacred spaces in Celtiberia: myth and reality », in: G.F. CHIAI & R. HÄUSSLER (eds.), *Sacred Landscapes in Antiquity. Creation, Manipulation, and Transformation*, Oxford, 2020, p. 57–75.

CASEAU *et al.* 2006

CASEAU (B.), CHEYNET (J.-C.), DÉROCHE (V.) (eds.) – *Pèlerinages et lieux saints dans l'Antiquité et le Moyen Âge. Mélanges offerts à Pierre Maraval*, Paris, 2006.

BACHELARD 1975²

BACHELARD (G.) – *La poética del espacio*, México, 1975 (2nd Spanish ed.).

BEARD 1991

BEARD (M.) – « Writing and Religion: Ancient Literacy and the Function of the Written Word in Roman Religion », in: J. H. HUMPHREY (ed.), *Literacy in the Roman World*, Ann Arbor, 1991, p. 35–58.

BEDON 2014

BEDON (R.) (ed.) – *Confinia. Confins et périphéries dans l'Occident Romain*, Limoges, 2014.

BELTRÁN LLORIS 1994

BELTRÁN LLORIS (F.) – « Parentesco y sociedad en la Hispania céltica (I a.E.-III d.E.) », in: M^a CRUZ GONZÁLEZ, J. SANTOS (eds.), *Las estructuras sociales indígenas del norte de la Península Ibérica*, Vitoria, 1994, p. 73–104.

BELTRÁN LLORIS 2013

BELTRÁN LLORIS (F.) – « Almost an oxymoron: Celtic gods and Paleohispanic epigraphy, Inscriptions, sanctuaries and monumentalisation in Celtic Hispania », in: W. SPICKERMAN (ed.), *Keltische Götternamen als individuelle Option? Celtic Theonyms as an Individual Option?*, Rahden, 2013, p. 165–184.

BELTRÁN LLORIS 2017

BELTRÁN LLORIS (F.) – « Acerca del concepto de romanización », in: T. TORTOSA, S. F. RAMALLO ASENSIO (eds.), *El tiempo final de los santuarios ibéricos en los procesos de impacto y consolidación del mundo romano*, Madrid, 2017, p. 17–26.

BELTRÁN LLORIS *et al.* 2005

BELTRÁN LLORIS (F.), JORDÁN CÓLERA (C.), MARCO SIMÓN (F.) – « Novedades epigráficas en Peñalba de Villastar », *Palaeohispanica*, 5, 2005, p. 911–956.

- BELTRÁN MARTÍNEZ & TOVAR 1982
BELTRÁN MARTÍNEZ (A.), TOVAR (A.) – *Contrebia Belaisca I. El bronce con alfabeto “ibérico” de Botorrita*, Zaragoza, 1982.
- BODEI GIGLIONI 1977
BODEI GIGLIONI (G.) – « *Pecunia fanatica*. L’incidenza economica dei templi laziali », *RSI*, 89, 1977, p. 39–43.
- BROISE & SCHEID 1993
BROISE (H.), SCHEID (J.) – « Étude d’un cas: le *lucus deae Diae* à Rome », in: O. DE CAZANOVE, J. SCHEID, *Les bois sacrés. Actes du Colloque International organisé par le centre Jean Bérard de l’École Pratique des Hautes Etudes (V^e section), Naples, 23–25 Novembre 1989*, Naples 1993, p. 145–157.
- BOURDIEU 1991
BOURDIEU (P.) – *El sentido práctico*, Madrid, 1991.
- BRULÉ 2010
BRULÉ (P.) – « Le sanctuaire est un sanctuaire », in: E. SUÁREZ DE LA TORRE (ed.), *Lex Sacra. Religión y derecho a través de la historia*, 2010, p. 25–65.
- BURILLO 1988
BURILLO (F.) – « Aproximación diacrónica a las ciudades antiguas del valle medio del Ebro », in: G. PEREIRA (ed.), *Actas del Primer Congreso Peninsular de Historia Antigua, II*, Santiago de Compostela, 1988, p. 299–314.
- BURILLO *et al.* 1995
BURILLO (F.), ARANDA (A.), PÉREZ (J.), POLO (C.) – « El poblamiento celtibérico en el valle medio del Ebro y sistema ibérico », in: F. BURILLO (ed.), *El poblamiento celtibérico. III Simposio sobre los Celtiberos*, Zaragoza, 1995, p. 245–264.
- BURKERT 1995
BURKERT (W.) – « Greek *Poleis* and Civic Cults: Some Further Thoughts », in: M. HERMAN HANSEN, K. RAAFLAUB (eds.), *Studies in the Ancient Greek Polis*, Stuttgart, 1995, p. 201–207.
- CARBON & PIRENNE DELFORGE 2012
CARBON (J.-M.), PIRENNE DELFORGE (V.) – « Beyond Greek “sacred Laws” », *Kernos*, 25, 2012, p. 163–185.
- CAPOGROSSI COLOGNESI 1988
CAPOGROSSI COLOGNESI (L.) – « La città e la sua terra », in: A. MOMIGLIANO, A. SCHIAVONE (eds.), *Storia di Roma. I. Roma in Italia*, Torino, 1988, p. 263–289.
- CASEAU *et al.* 2006
CASEAU (B.), CHEYNET (J.C.), DÉROCHE (V.) (eds.) – *Pèlerinages et lieux saints dans l’Antiquité et le Moyen Âge. Mélanges offerts à Pierre Maraval*, Paris, 2006.
- CERTEAU 2007
CERTEAU, DE (M.) – *Arts de Faire*, Paris, 2007.
- COHEN 1985
COHEN (A.P.) – *The Symbolic Construction of Community*, London/New York, 1985.
- COLLAR 2013
COLLAR (A.) – *Religious Networks in the Roman Empire: The Spread of New Ideas*, New York, 2013.
- COLEMAN & EADE 2004
COLEMAN (S.), EADE (J.) (eds.) – *Reframing Pilgrimage. Cultures in motion*, London/New York, 2004, p. 1–26.
- COLEMAN & ELSNER 1995
COLEMAN (S.), ELSNER (J.) – *Pilgrimage. Past and present in the World religions*, Cambridge, 1995.
- CORCHÓN 1997
CORCHÓN (S.) (ed.) – *La cueva de La Griega (Pedraza, Segovia)*, Salamanca, 1997.
- CORREA 1992
CORREA (J.A.) – « La epigrafía tartesia », in: D. HERTTEL, J. UNTERMANN (eds.), *Andalusien zwischen Vorgeschichte und Mittelalter*, Köln/Weimar/Wien, 1992, p. 75–114.
- CORREIA SANTOS 2010
CORREIA SANTOS, (M.J.) – « Santuários rupestres no Ocidente da *Hispania* indo-europeia. Ensaio de tipologia e classificação », *Palaeohispanica*, 10, 2010, p. 147–172.
- CRAWFORD (ed.) 2011
CRAWFORD (M.H.) (ed.) – *Imagines Italicae: A Corpus of Italic Inscriptions*, London, 2011.
- DAVERIO ROCHI 1993
DAVERIO ROCHI (G.) – *Città-stato e stati federali nella Grecia classica*, Milano, 1993.
- DE BERNARDO STEMPEL 2009
DE BERNARDO STEMPEL, (P.) – « La gramática celtibérica del primer bronce de Botorrita: nuevos resultados », *Palaeohispanica*, 9, 2009, p. 683–699.

DE BERNARDO STEMPEL 2010

DE BERNARDO STEMPEL (P.) – « La ley del primer Bronce de Botorrita: uso agropecuario de un encinar sagrado », in: F. BURILLO MOZOTA (ed.), *VI Simposio sobre los Celtiberos: Ritos y Mitos*, Zaragoza, 2010, p. 123–146.

DE BERNARDO STEMPEL 2013

DE BERNARDO STEMPEL (P.) – « El Tercer Bronce de Botorrita, veinte años después », *Palaeohispanica*, 13, p. 637–660.

DE CAZANOVE & SCHEID (eds.) 1993

DE CAZANOVE (O.), SCHEID (J.) (eds.) – *Les bois sacrés. Actes du Colloque International organisé par le centre Jean Bérard de l'École Pratique des Hautes Études (V^e section), Naples, 23–25 Novembre 1989*, Naples, 1993.

DE HOZ 1993

DE HOZ (J.) – « Testimonios lingüísticos relativos al problema céltico de la Península Ibérica », in: M. ALMAGRO-GORBEA (ed.), *Los Celtas. Hispania y Europa*, Madrid, 1993, p. 357–407.

DE HOZ 1996

DE HOZ (J.) – « The Botorrita first text. Its epigraphical background », in: W. MEID, P. ANREITER (eds.), *Die grösseren altkeltischen Sprachdenkmäler*, Innsbruck, 1996, p. 124–145.

DE HOZ & MICHELENA 1974

DE HOZ (J.), MICHELENA (L.) – *La inscripción celtibérica de Botorrita*, Salamanca, 1974.

DEMANDT 2002

DEMANDT, A. – « Der Baumkult der Kelten », in: CH. M. TERNES, H. ZINSER (eds.), *Dieux des Celtes / Götter der Kelten / Gods of the Celts. Études Luxembourgeoises d'Histoire et Sciences des Religions* 1, 2002, p. 1–18.

DIOSONO 2020

DIOSONO (F.) – « Inside the volcano and into the trees. The sacred grove of Diana Nemorensis in archaic Latium between the literary and archaeological sources », in: G.F. CHIAI, R. HÄUSSLER (eds.), *Sacred Landscapes in Antiquity. Creation, Manipulation, and Transformation*, Oxford, 2020, p. 17–28.

ECK 1998

ECK (W.) – « Inschriften auf Holz. Ein unterschätztes Phänomen der epigraphischen Kultur Roms », in: P. KNEISSL, V. LOSEMAN (eds.), *Imperium Romanum: Studien zu Geschichte und Rezeption*.

Festschrift für Karl Christ zum 75. Geburtstag, Stuttgart, 1998, p. 203–217.

EIDINOW 2011

EIDINOW (E.) – « Networks and Narratives: A Model for Ancient Greek Religion », *Kernos*, 24, 2011, p. 9–38.

ELSNER & RUTHERFORD 2006

ELSNER (J.), RUTHERFORD (I.) (eds.) – *Seeing the Gods. Pilgrimage in Graeco-Roman and Early Christian Antiquity*, Oxford, 2005.

EMIRBAYER & MISCHÉ 1998

EMIRBAYER (M.), MISCHÉ (A.) – « What Is Agency? », *American Journal of Sociology*, 103/4, 1998, p. 962–1023.

HERMON 2017

HERMON (H.) – « Les loca sacra dans le *Corpus agrimensorum romanorum (CAR)* », *Cahiers des études anciennes*, 54, 2017, p. 69–93.

ESKA 1989

ESKA (J.F.) – *Towards an interpretation of the hispano-celtic inscription of Botorrita*, Innsbruck, 1989.

ESTIENNE *et al.* 2017

ESTIENNE (S.), GASPERINI (V.), JACOTTET (A.-F.), RÜPKE (J.) – « La religion romaine; une fabrique de la norme? », in: T. ITGENSHORST, P. LE DOZE (eds.), *La norme sous la République et la Haut-Empire romains. Élaboration, diffusion et contournements*, Bordeaux, 2017, p. 201–216.

FERNÁNDEZ NIETO 2010a

FERNÁNDEZ NIETO (F.) – « Encuesta sobre regulaciones de los *luci* hispanos », *Palaeohispanica*, 10, 2010, p. 537–550.

FERNÁNDEZ NIETO 2010b

FERNÁNDEZ NIETO (F.) – « *Leges templorum, leges luci* y espacios sagrados en la Hispania romana », in: L. PONS PUJOL (ed.), *Hispania et Gallia: dos provincias del Occidente romano*, Barcelona, 2010, p. 49–78.

FLEURIOT 1975

FLEURIOT (L.) – « La grande inscription celtibère de Botorrita », *Études Celtiques*, 14, 1975, p. 405–442.

GASPERINI 1999

GASPERINI (L.) – « Dal *lucus* sacro al *lucus* con insediamento umano », in: A. RODRÍGUEZ COLMENERO (ed.), *Los orígenes de la ciudad en el Noroeste hispánico. Actas del Congreso Internacional*, I, Lugo, 1999, p. 309–324.

GHINI 2016

GHINI (S.) – « Boschi sacri e ritualità. Il caso del *lucus Dianae in nemore aricino* », in: V. GASPARINI (ed.), *Vestigia. Miscellanea di studi storico-religiosi in onore di Filippo Coarelli nel suo 80^a anniversario*, Stuttgart, 2016, p. 119–130.

GIL 1977

GIL (J.) – « Notas a los bronce de Botorrita y de Luzaga », *Habis*, 8, 1977, p. 161–172.

GLINISTER 2006

GLINISTER (F.) – « Reconsidering religious romanization », in: C.E. SCHULTZ, P.B. HARVERY (eds.), *Religion in Republican Italy*, Cambridge, 2006, p. 10–33.

GONZÁLEZ BLANCO *et al.* 1996

GONZÁLEZ BLANCO (A.), MAYER (M.), STYLOW (A.U.), GONZÁLEZ (R.) (eds.) – « El balneario romano y la Cueva Negra de Fortuna (Murcia) », *Antigüedad y Cristianismo*, 13, 1996, p. 421–454.

GRAHAM-CAMPBELL 1994

GRAHAM-CAMPBELL (J.) (ed.) – *Archaeology of pilgrimage*, *World Archaeology*, 26/1, 1994.

HÄUSSLER & KING 2017

HÄUSSLER (R.), KING (A.) (eds.) – *Celtic Religions in the Roman Period. Personal, Local, and Global*, Aberystwith, 2017, p. 1–36.

JORDÁN CÓLERA 2018

JORDÁN CÓLERA (C.) – « Los bronce celtibéricos », in: F. BELTRÁN, B. DÍAZ (eds.), *El nacimiento de las culturas epigráficas en el Occidente mediterráneo. Modelos romanos y desarrollos locales (III-I a.E.)*, Madrid, 2018, p. 195–230.

KOCH & FERNÁNDEZ PALACIOS 2017

KOCH (J.), FERNÁNDEZ PALACIOS (F.) – « Some epigraphic comparanda bearing on the ‘pan-Celtic god’ Lugus », in: R. HÄUSSLER, A. KING (eds.), *Celtic Religions in the Roman Period. Personal, Local, and Global*, Aberystwith, 2017, p. 37–56.

LAMBERT 1994

LAMBERT (P.-Y.) – « Sur le bronze celtibère de Botorrita », R. BIELMEIER & R. STEMPEL (eds.), *Indogermanica et Caucasic. Festschrift für K. H. Schmidt*, Berlin/New York, 1994, p. 363–374.

LEJEUNE 1955

LEJEUNE (M.) – *Celtiberica*, Salamanca, 1955.

LEJEUNE 1993

LEJEUNE (M.) – « ‘Enclos sacré’ dans les épigraphies indigènes d’Italie », in: *Les bois sacrés. Actes du Colloque international du centre Jean Bérard*, Naples, 1993, p. 93–101.

LESSI 1993

LESSI (T.) – « Toward a Definition of Religious Communication », *The Journal of Communication and Religion*, 16/2, 1993, p. 127–138.

MARCO SIMÓN 1993

MARCO SIMÓN (F.) – « *Nemedus Augustus* », in: *Aurea Saecula. Studia Palaeohispanica et Indogermanica J. Untermann ab amicis hispanicis oblata*, Barcelona, 1993, p. 165–178.

MARCO SIMÓN 1999

MARCO SIMÓN (F.) – « El bronce de Botorrita (cara B) como expresión de sinecismo politano », in: F. VILLAR, F. BELTRÁN (eds.), *Pueblos, Lenguas y Escrituras en la Hispania Prerromana. VII CLCP*, Salamanca, 1999, p. 269–280.

MARCO SIMÓN 2006

MARCO SIMÓN (F.) – « The cult of the *Lugoves* in Hispania », *Acta Archaeologica Academiae Scientiarum Hungaricae*, 57, 2006, p. 209–218.

MARCO SIMÓN 2007

MARCO SIMÓN (F.) – « A lost identity: Celtiberian iconography after the Roman conquest », in: R. HÄUSSLER, T. KING (eds.), *Continuity and Innovation in Religion in the Roman West, Volume I*, Portsmouth, 2007, p. 103–115.

MARCO SIMÓN 2010

MARCO SIMÓN (F.) – « Hommes et images: Rapports entre la Gaule et la Tarraconensis entre le s. II avant J.-C. et le s. IV après J.-C. », in: L. PONS PUJOL (ed.), *Hispania et Gallia. Dos provincias del Occidente romano*, Barcelona, 2010, p. 79–91.

MARCO SIMÓN 2012

MARCO SIMÓN (F.) – « Patterns of *interpretatio* in the Hispanic provinces », in: G. F. CHIAI *et al.* (eds.), *Interpretatio Romana / Graeca / Indigena: Religiöse Kommunikation zwischen Globalisierung und Partikularisierung. Mediterraneo Antico. Economie Società Culture*, XV, fasc. 1–2, Pisa/Roma, 2012, p. 217–232.

MARCO SIMÓN 2015

MARCO SIMÓN (F.) – « Priests of the groves. (Re)creating Ancient Cults in the Augustan

- Culture », in: *Symposium Veronense "The Age of Augustus"*, *Acta Antiqua Academiae Scientiarum Hungaricae*, 55, 2015, p. 79–90.
- MARCO SIMÓN 2017
MARCO SIMÓN (F.) – « Santuarios en la Celtiberia: ejemplos de monumentalización y romanización religiosa », in: T. TORTOSA, S. F. RAMALLO ASENSIO (eds.), *El tiempo final de los santuarios ibéricos en los procesos de impacto y consolidación del mundo romano*, Madrid, 2017, p. 201–213.
- MARCO SIMÓN & ALFAYÉ VILLA 2008
MARCO SIMÓN (F.), ALFAYÉ VILLA (S.) – « El santuario de Peñalba de Villastar (Teruel) y la romanización religiosa en la Hispania indoeuropea », in: X. DUPRÉ RAVENTÓS, S. RIBICHINI, S. VERGER (eds.), *Saturnia Tellus. Definizioni dello spazio consacrato in ambiente etrusco, italico, fenicio-punico, iberico e celtico. Atti del Convegno internazionale svoltosi a Roma dal 10 al 12 novembre 2004*, Roma, 2008, p. 507–525.
- MEID 1993
MEID (W.) – *Die Erste Botorrita Inschrift. Interpretation eines keltiberische Sprachdenkmals*, Innsbruck, 1993.
- MOTTA 1980
MOTTA (F.) – « Per una interpretazione della faccia B del Bronzo di Botorrita », *Aion*, 2, 1980, p. 99–123.
- OLMSTED 1994
OLMSTED (G.) – *The Gods of the Celts and the Indoeuropeans*, Budapest, 1994.
- PACE 2011
PACE (E.) – « Religion as communication », *International Review of Sociology / Revue Internationale de Sociologie*, 21 1, 2011, p. 205–229.
- PALMER 1970
PALMER (R.E.) – *The Archaic Community of the Romans*, Cambridge, 1970.
- PANCIERA 2006
PANCIERA (S.) – « La *lex Luci Spoletina* e la legislazione sui boschi sacri in età romana », in: S. PANCIERA, *Epigrafi. Epigrafia, epigrafisti. Scritti vari editi e inediti (1956–2005) con note complementari e indici*, Roma, 2006, p. 903–919.
- PIRENNE DELFORGE & SCHEID 2013
PIRENNE DELFORGE (V.), SCHEID (J.) – « Qu'est-ce qu'une mutation religieuse? », in: L. BRICAULT, C. BONNET (eds.), *Panthée. Religious Transformation in the Graeco-Roman Empire*, Leiden/Boston, 2013, p. 309–313.
- PRINCIPAL 2017
PRINCIPAL (J.) – « Identidades religiosas en transición: espacios de culto y devoción en el noreste de la Citerior, siglos II-I a.n.e. », in: T. TORTOSA, S. F. RAMALLO ASENSIO (eds.), *El tiempo final de los santuarios ibéricos en los procesos de impacto y consolidación del mundo romano*, Madrid, 2017, p. 27–44.
- PROSDOCIMI 1984
PROSDOCIMI (A.) – *Tavole Iguvine I*, Firenze, 1984.
- PRÓSPER 2008
PRÓSPER (B.) – *El bronce celtibérico de Botorrita I*, Pisa/Roma, 2008.
- RAJA & RÜPKE 2015
RAJA (R.), RÜPKE (J.) – *A Companion to the Archaeology of Religion in the Ancient World*, Malden, MA, 2015.
- RÉMY 2013
RÉMY (B.) – « Baginus, les déesses Baguinatiae et les déesses mères Baginienses chez les Voconces, Jupiter Baginas dans la cité de Vienne », in: W. SPICKERMANN (ed.), *Keltische Götternamen als individuelle Option?*, Rahden, 2013, p. 213–221.
- RENFREW 1975
RENFREW (C.) – « Trade as Action in Distance: Questions of Interaction and Communication », in: J. A. SABLOFF, C. C. LAMBERG-KARLOWSKI, (eds.), *Ancient Civilization and Trade*, Albuquerque, 1975, p. 3–59.
- RICHARDS 1980
RICHARDS (J. W.) – « The Celtic Social System », *The Mankind Quarterly*, 21/1, 1980, p. 71–95.
- RODRÍGUEZ ADRADOS 1995
RODRÍGUEZ ADRADOS (F.) – « Propuestas para la interpretación de Botorrita I », *Emerita*, 63, 1995, p. 1–16.
- RODRÍGUEZ ADRADOS 2002
RODRÍGUEZ ADRADOS (F.) – « Sobre Botorrita IV », *Emerita*, 70, 2002, p. 1–8.
- RUTHERFORD 2007
RUTHERFORD (I.) – « Network Theory and Theoric Networks », *Mediterranean Historical Review*, 22/1, 2007, p. 23–37.
- RÜPKE 2013
RÜPKE (J.) – *The Individual in the Religions of the Ancient Mediterranean*, Oxford, 2013.

RÜPKE 2017

RÜPKE (J.) – « Religion’ as Conceptualised in a Roman Perspective », *Social Imaginaries*, 3/2, 2017, p. 37–56.

SALINAS 1994

SALINAS (M.) – « Unidades organizativas indígenas y administración romana en el Valle del Duero », in: M. C. GONZÁLEZ, J. SANTOS (eds.), *Las estructuras sociales indígenas del norte de la Península Ibérica*, Vitoria, 1994, p. 167–180.

SANZ *et al.* 2011

SANZ ARAGONÉS (A.), TABERNERO GALÁN (C.), BENITO BATANERO (J.P.), DE BERNARDO STEMPEL (P.) – « Nueva divinidad céltica en ara de Cuevas de Soria », *Madrider Mitteilungen*, 52, 2011, p. 440–456.

SHACKLETON BAILEY 1989

SHACKLETON BAILEY (D.R.) – « Animals not admitted: Martial 4.55.23–24 », *TAPhA*, 119, 1989, p. 285.

SCHEID 2006

SCHEID (J.) – « Oral tradition and written tradition in the formation of sacred law in Rome », in C. ANDO, J. RÜPKE (eds.), *Religion and Law in Classical and Christian Rome*, Stuttgart, 2006, p. 14–33.

SCHEID 2012

SCHEID (J.) – « Epigraphy and Roman Religion », in: J. DAVIES, J. WILKES (eds.), *Epigraphy and the Social Sciences*, Oxford, 2012, p. 31–48.

SCHMIDT 1986

SCHMIDT (W.) – « Keltiberisch *Tocoitos* / *Tokoitei* und gallisch *Ucuete* / *Ucuetion* », *ZCPH*, 41, 1986, p. 1–4.

SILES 2018

SILES (J.) – « Sobre el orden seguido en el ritual de Cabeço das Fráguas y la naturaleza de las *hostiae* y *victimae* en él ofrecidas y sacrificadas », *Anuari de Filologia. Antiqua et Mediaevalia*, 8, 2018, p. 927–941.

STEK 2015

STEK (T. D.) – « Cult, Conquest and “religious Romanization”. The impact of Rome on cult places and religious practices in Italy », in: T. D. STEK, G. J. BURGERS (eds.), *The impact of Rome on cult places and religious practices in ancient Italy*, London, 2015, p. 1–28.

TILLEY 2004

TILLEY (C.), *The Materiality of Stone. Explorations in Landscape Phenomenology*, Oxford/New York, 2004.

TURNER & TURNER 1978

TURNER (V.), TURNER (E.) – *Image and Pilgrimage in Christian Culture: Anthropological Perspectives*, Oxford, 1978.

UNTERMANN 1990

UNTERMANN (J.) – *Monumenta Linguarum Hispanicarum III. Die iberischen Inschriften aus Spanien*, Wiesbaden, 1990.

UNTERMANN 1997

UNTERMANN (J.) – *Monumenta Linguarum Hispanicarum IV. Die tartessischen, keltiberischen und lusitanischen Inschriften*, Wiesbaden, 1997.

VELAZA 1999

VELAZA (J.) – « Balance actual de la onomástica personal celtibérica », in: F. VILLAR, F. BELTRÁN (eds.), *Pueblos, Lenguas y Escrituras en la Hispania Prerromana. VII CLCP*, Salamanca, 1999, p. 663–683.

VILLAR 1990

VILLAR (F.) – « La primera línea del Bronce de Botorrita », in F. VILLAR (ed.), *Studia indogermanica et palaeohispanica in honorem A. Tovar et L. Michelena*, Salamanca, 1990, p. 375–392.

VILLAR 1995

VILLAR (F.) – *Estudios de celtibérico y de toponimia prerromana*, Salamanca, 1995.

VILLAR & JORDÁN 2001

VILLAR (F.), JORDÁN (C.) – « Consideraciones generales sobre el contenido del IV Bronce de Botorrita », in: F. VILLAR, M. A. DÍAZ, M. MEDRANO, C. JORDÁN, *El IV Bronce de Botorrita (Contrebia Belaisca): Arqueología y Lingüística*, Salamanca, 2001, p. 133–153.

WOOLF 2012

WOOLF (G.) – « Reading and Religion in Rome », in: J. RÜPKE, W. SPICKERMANN (eds.), *Reflections on Religious Individuality: Greco-Roman and Judaeo-Christian Texts and Practices*, Berlin, 2012, p. 193–208.

In search of religious inscriptions on Iberian lead tablets*

1.¹ In the territories inhabited by the pre-Roman peoples of the Iberian Peninsula, around 125 inscribed lead tablets that can be dated to before the dawn of the Common Era, when the local writing systems came to an end, have been found.² Most of these inscriptions have been recovered on the Levantine coast between the River Hérault in southern France and the River Segura in Murcia and Alicante, a region exclusively populated by Iberian tribes. This fact helps us understand the large number of lead sheets in their language, which account for the 85% of the whole corpus. As regards the other languages attested, nine tablets are in Greek, the oldest of which preserve traces of the Ionian dialect of Phocaea. All but two come not from indigenous sites, but from colonial settlements located within the area of Iberian influence.³ The sole exceptions are the plaques found at the Iberian

oppida of *Ruscino* (Perpignan) and *Pech Maho* (Sigean).⁴ The latter is perhaps the best-known inscription in the corpus: on one side there is an incomplete Etruscan text, while the reverse presents a Greek document that has apparently no relation with the former and bears witness to the reuse of a sheet that would have otherwise been recast.

Three tablets written in the southern Palaeohispanic script⁵ come from beyond the limits of the Iberian area, lack clear Iberian linguistic elements, and share a series of distinctive palaeographic features with other inscriptions from the Turdetanian territory. For all of these reasons, Ferrer i Jané suggests that these lead sheets may bear texts in the Turdetanian language, as could be the case with several epigraphic documents already pointed out by Correa and de Hoz.⁶ Inasmuch as these linguistic ascriptions still rely on limited evidence, all three

* I express my deepest thanks to María José Estarán for her patience and help. Borja Díaz, Joan Ferrer i Jané, Riccardo Massarelli, Paolo Poccetti, Ignacio Simón, Gabriela de Tord, and Javier Velaza also provided me with interesting remarks and bibliography, for which I am extremely grateful. This paper has been written within the project PID2019-105650GB-I00 and the research group LITTERA (2017SGR241) at the University of Barcelona. The author has benefited from a PhD Research Fellowship funded by the Spanish Ministry of Education (FPU2014/00944).

1 Palaeohispanic documents are cited using the numbering system of the Hesperia online databank (<<http://hesperia.ucm.es/>>). In the transcriptions, bold type indicates a text in one of the Palaeohispanic semisyllabaries, bold italics indicates an inscription

using the so-called ‘dual system’, and italics indicates the Iberian adaptation of the Greek alphabet. Abbreviations: PN(N) = personal name(s); DN(N) = divine name(s). All dates are BCE unless specified otherwise.

2 This end occurred roughly during the Principate of Augustus: see SIMÓN 2013.

3 *Agathe* (Agde: DANA 2017), *Rhode* (Roses: IGEP, 165), and *Emporion* (Empúries: IGEP, 129–133).

4 RÉBÉ *et al.* 2017; LEJEUNE *et al.* 1988.

5 Those from Sierra de Gádor (AL.1.1), Los Allosos (Montejicar: GR.1.1), and La Mesa (Alcolea del Río: LUJÁN & LÓPEZ 2017).

6 FERRER 2018b, p. 165–170; CORREA 2009, p. 281–283; DE HOZ 2016, p. 206–209. On the Turdetanian language see CORREA 2009 and DE HOZ 2016.

tablets are tagged on the map (Fig. 1) as being written in an ‘uncertain language’ and will not be considered here.

There is also a Gallo-Greek tablet from *Illiberis* (Elne)⁷ and a Celtiberian letter illegally unearthed in the area of Castillejo de Iniesta.⁸ Finally, nine of the Latin sheets found in Hispania can be dated to Republican times, in particular to the first century. All of them are curse tablets and, except for one recovered at *Emporiae*, they come entirely from the south.⁹ A supposedly Iberian-Latin lead plaque from *Baetulo* (Badalona) is still unpublished,¹⁰ but may only consist of Latin characters after all, so it is not certain whether it should be dated to before the Common Era.

The earliest lead tablets – the aforementioned plaque from Pech Maho and another one found at the *Neapolis* of *Emporion* – were written in Greek and, despite the lack of clear archaeological contexts, the medium seems to be in use in our region by the middle of the fifth century.¹¹ As for the Iberians, there is little doubt that the practice of inscribing lead sheets was learnt from the Greeks: not only because the first Iberian documents of this kind appeared a few decades later and where Hellenic influence was at its strongest,¹² but also because the development of Palaeohispanic epigraphies was mainly due to the imitation of colonial models.¹³ In particular, and by way of example, at least four Iberian lead tablets and the Celtiberian one are private letters,¹⁴ but the use of lead for this purpose was

not particularly common in Antiquity. Although the corpus of Greek letters on this material continues to increase thanks to new discoveries, at present there is knowledge of only thirty-odd documents, the majority of which have been recovered in the periphery of the Greek world, especially in the Black Sea and in the domains of *Massalia*,¹⁵ which include the settlements in our area.¹⁶ This would explain the presence of letters and, in the broad sense, of inscriptions on lead in the Iberian corpus.

2. Although Iberian is a still undeciphered language, these sheets contain a series of indications which help realise that most of them were documents related to economic activities. However, lead tablets were also extensively used in Antiquity for religious inscriptions, chiefly to write curses. In the Western Mediterranean, the earliest examples of this practice are found in the Greek curse tablets from Sicily,¹⁷ and it later expanded into the other territories, always through the influence of Greek colonisation.¹⁸ Hence, if – as seen – the Iberians imitated Greek epigraphic habits, one should expect to find Iberian curse tablets as well, without dismissing other kinds of inscriptions belonging to the sphere of the sacred. This paper aims to analyse the different elements that could enable us to identify a text on lead as, so to speak, religious. According to recent surveys by Velaza and de Tord,¹⁹ three criteria should be taken into consideration when

7 *MLH*, II, p. 380–381; DE HOZ 2011, p. 160.

8 CU.0.2.

9 *ELRH*, C87 (Empúries), U29 (*Iliturgi*, Mengíbar), U33–37 (Córdoba); *AE*, 2012, 740 (*Celti*, Peñaflores); *AE*, 2015, 587 (El Portal).

10 Cf. MONCUNILL 2007, p. 408, no. C.8.3; ESTARÁN 2016, p. 375, no. i17.

11 LEJEUNE *et al.* 1988; *IGEP*, 129. On their chronology see LEJEUNE *et al.* 1988, p. 37 and SLINGS 1994, p. 112–113.

12 The earliest Iberian lead tablets are those from Pontós and Penya del Moro (350–325) in Catalonia (GI.8.1 and B.38.1), those from Grau Vell, *Saguntum* (425–375) and Tos Pelat (400–350) in the area of Valencia (V.4.61 and V.21.1–2), and that from El Cigarralejo (375–350) in Contestania (MU.4.1).

13 See the pioneering study by DE HOZ 1979.

14 AUD.5.38, GI.10.11, V.14.2, A.4.1, CU.0.2. See below, § 2.1.

15 See DANA 2007, p. 68–69; 2017, p. 137–138.

16 *Agathe* (DANA 2017), *Ruscino* (RÉBÉ *et al.* 2017), *Rhode* (*IGEP*, 165), and *Emporion* (*IGEP*, 129–131).

17 A complete list in CURBERA 1999, p. 175–183.

18 In Hispania the first undisputed curses are two Greek tablets from Empúries (*IGEP*, 132–133), dating back to between the fourth and the third centuries. On the use of lead tablets in the religious epigraphy of Western Mediterranean peoples, see DE TORD 2018, p. 186–193.

19 VELAZA 2014; DE TORD 2016. See also the contribution by VELAZA in this same volume.

discussing the identification of Iberian religious epigraphy: the content of the inscription, its provenance, and the type of medium. These three elements have already been defined and explored, but, as regards the latter and for the sake of the discussion in section 3, it is worth recalling the main media where we expect to find Iberian religious inscriptions: rock graffiti and vessels used in ritual ceremonies, particularly when the inscriptions are painted or carved on the rim before firing.²⁰

In the following sections I will focus on the implementation of these criteria on lead tablets, with special attention to the behaviour of contemporary epigraphies, mainly in the Iberian Peninsula.

2.1. *Content of the inscription.* Very little is known as far as Iberian DNN or formulas are concerned. In the last decade, three possible Iberian deities have been identified in Latin votive inscriptions from Hispania,²¹ but a long path has to be trodden before we can recognise them in Iberian texts. In a recent study, however, Ferrer i Jané notices that in the rock inscriptions in La Cerdanya there are several words that appear repeatedly and tend to combine with the suffixes *-er* and *-e*, interpreted as dative marks;²² in view of this, he suggests that these words could correspond to DNN. Considering the usage range that we expect for a dative mark, there are of course clear examples of these suffixes being placed after PNN; thus, the identification of DNN in other types of inscriptions will be more certain should we have supplementary data, such as a religious context

and a high degree of repetition of the word in question.²³

In respect of formulas, those verbs that are distinctive of curse tablets and dedications cannot yet be identified in Iberian, as researchers still struggle to isolate morphs and basic linguistic structures.²⁴ Our present knowledge of the Iberian common lexicon is extremely poor and restricted to a handful of words, and seldom without debate among scholars. In order to define what could be called a ‘religious vocabulary’, all that can be undertaken is the scrutiny of those terms which appear mainly in possible religious contexts and are rather unusual in other types of texts, similarly to how we proceed in the case of DNN.

At the other end of the spectrum, there are some elements that, at least, permit us to classify a lead text as non-religious. I will give a few examples of these pointers:

- (a) Letters can be identified on the basis of the text layout. This is the case with the lead plaques from Pech Maho, Empúries, La Carència, and La Serreta, where the addressee’s name is placed in such a way that it is visible when the tablet is folded.²⁵ The problem comes when trying to extrapolate the formulas used on these sheets in order to define other documents as letters. An illustrative example can be given through the analysis of **neitin iunstir**, a syntagma which heads not only the letter from Empúries but also one of the tablets from Tivissa – if it has to be read from bottom to top, as proposed by Orduña – and two texts on a lead plaque of unknown provenance.²⁶ It has

20 Other media, such as altars, plinths, ex-votos, and ostraca, do not bear texts relevant to the discussion below. Apart from the papers mentioned in the previous footnote, see RODRÍGUEZ RAMOS 2005b, p. 33–37 and the chapter by FERRER in this book.

21 See VELAZA and FERRER in this volume, as well as SABATÉ 2017, p. 168–170.

22 See ORDUÑA 2006, p. 228–229.

23 FERRER 2018a.

24 For both elements, see *MLH*, III.1, p. 155–180; ORDUÑA 2006; FERRER 2006, p. 144–156; MONCUNILL 2007, p. 56–58 and the respective entries in the lexicon;

DE HOZ 2011, p. 257–324; MONCUNILL 2017, with previous bibliography.

25 AUD.5.38, GI.10.11, V.14.2, A.4.1. Other sheets (CS.18.1 and AB.7.5) offer a less conspicuous layout of the possible addressee’s name or lack information on how they were folded when found; see SIMÓN 2019, p. 116–118 and, for AB.7.5, below (§ 3.1.3).

26 GI.10.11; T.7.3 (ORDUÑA 2006, p. 309); GR.0.1. For a general overview on the formula, see FERRER 2016, p. 18–20; SABATÉ 2017, p. 167–168; FERRER 2017a, p. 16–17.

been considered to be a propitiatory expression or a greeting,²⁷ as in some lead documents in which **iunstir** is used alone at the beginning of the text.²⁸ However, **neitin iunstir** and **iunstir** appear in religious contexts as well,²⁹ so neither of them will be reliable evidence when determining the function of a lead tablet, as their usage is not restricted to just one type of inscriptions.

- (b) Numerical expressions, normally consisting of a series of strokes and other signs, help recognise economic documents. Now we are even able to identify numbers in written form, thanks to the relation established between the Iberian and the Basque numeral systems by Orduña and Ferrer i Jané.³⁰ Besides, there are some words belonging to the economic sphere for which it is possible to attempt a translation, **śalir** ‘silver, silver coin’ being the least discussed one. Others such as **baidēs** or **bati(r)**, which could mean something close to ‘witness’,³¹ are also quite frequent in documents of an undeniable commercial nature, but the uncertainties as regards their actual meaning call for prudence. It is true that several curses – especially the so-called *defixiones in fures* – do bear numbers and terms comparable to **śalir**, like *argenteolus*

and *denarius*,³² but the first examples of this kind of texts come from the temple of Demeter at Cnidus (Asia Minor) and date from the first century,³³ so they are later than almost all Iberian lead tablets.

In contrast to the common lexicon, our knowledge of Iberian PNN is considerably better and we are able to detect the majority of them in any kind of text, with more or less precision depending on the length of the inscription. In this sense, it has to be highlighted that many curse tablets are made up of a list of PNN. This cursing ‘formula’ is thoroughly documented on ancient Greek lead sheets from Sicily (as from the middle of the fifth century) and Magna Graecia, in the two local languages of Italy that generated curse tablets – Oscan and Etruscan –, and later in Latin.³⁴ Hispania provides us with some examples as well, both in Greek³⁵ and in Latin.³⁶

Another epigraphic formula that tends to fit in the sacred sphere, beyond certain practices that can be related to the teaching of writing, are *abecedaria*, which in the Palaeohispanic world generally take the form of signaries.³⁷ They manifest themselves as early as the second millennium in Ugarit and afterwards in many other areas, such as in the Phoenician, Greek, Etruscan, and Venetic cultures, but are somewhat rare on lead tablets.

27 VELAZA 2003, p. 181; RODRÍGUEZ RAMOS 2005a, p. 58; MONCUNILL 2007, p. 248–249; DE HOZ 2011, p. 318.

28 It is worth citing Orlell II (CS.21.2, B–1), Los Villares VI (V.7.2, twice) and La Carència 1 (V.14.2, B–1). In these cases **iunstir** has been compared to Greek χαῖρε (DE HOZ 1979, p. 236). See also RODRÍGUEZ RAMOS 2004, p. 276–279.

29 The extended formula is found on the rhyton from Ullastret (GI.15.9), a rock graffito in La Cerdanya (GI.1.3, I; FERRER 2016), the so-called Cruzy stone (HER.2.374), and, with less certainty, it could also be restored in the inscriptions on the La Vispesa monument (HU.1.1: **neitin**[---]) and on an Iberian kalathos from Besalú (GI.04.01: **nei**[---]; FERRER 2017a). As for **iunstir**, it appears on several vessels of possible ritual use: B.11.1; TE.6.2; FERRER 2017b; V.6.10; V.6.17.

30 ORDUÑA 2005; FERRER 2009.

31 RODRÍGUEZ RAMOS 2004, p. 268–269; 2005a, p. 57; ORDUÑA 2006, p. 90; MONCUNILL 2010, p. 38; RODRÍGUEZ RAMOS 2014, p. 100.

32 Consider, for instance, some curse tablets from the temple of Sulis Minerva at Bath (TOMLIN 34 = KROPP 3.2/26: *pecuniam quam* | [-c.5- a] *misi id est (denarios) (quinque)*; TOMLIN 54 = KROPP 3.2/46: *argentiolos duos*; TOMLIN 98 = KROPP 3.2/77: *s(e)x argente[o]s*) and those from Farley Heath (KROPP 3.10/1: *(denariis) IIII milibus*) and Innsbruck (KROPP 7.5/1: *(denarios) XIII | siue draucus duos*).

33 GAGER 1992, p. 188–189.

34 See CURBERA 1999, p. 166–167 (Sicily); LAZZARINI & POCSETTI 2017 (Calabria); MURANO 2012; 2013, p. 203–208 (Oscan); MASSARELLI 2016 (Etruscan). On the formula see also GORDON 1999.

35 IGEP, 132–133 (Empúries).

36 ELRH, C87 (Empúries), U35–34 (Córdoba); AE, 2015, 587 (El Portal).

37 For an overview on the religious function of *abecedaria* in Antiquity, see VELAZA 2019. For the Iberian case see VELAZA 2012 and his chapter in this volume, as well as FERRER 2014.

The best-known example is an oval lead-tin alloy sheet found in the votive deposit from the sacred spring at *Aquae Sulis* (Bath).³⁸ Hence the context of the find ensures that the inscription had a religious or, to be more specific, magic function. The sheet, probably dating from the third century CE, bears the sequence *A B C D E F X*. The ending has led to different interpretations: according to Tomlin, it is possible that the author intended a covert allusion to cursing – *ABC def(i)x(io)* –, whereas Velaza thinks of an *abecedarium* that had to be abbreviated due to the space available on the surface and was abruptly terminated, as tends to be the case, with the last letter of the alphabet.³⁹

2.2. Provenance. Inscriptions on lead tablets pose two particular problems in this regard. On the one hand, the material of the medium makes them easy to be found by site looters using metal detectors, whose activity explains to a great extent the number of lead artefacts with no archaeological context. According to Sánchez Natalías, out of the 511 *tabellae defixionum* from the Western Roman Empire she considers in her study, 76 were illicitly unearthed, which accounts for fifteen per cent of the total.⁴⁰ The figures are even worse when directing attention to the Iberian lead tablets: 51 out of 106 (48%) were found irregularly, an extremely high percentage that can be explained through the great number of illegal groups of artefact seekers operating in Spain. If those documents which lack archaeological context for other reasons are added to them, this gives a total of 61 tablets without context (57%), as can be seen on the graphic (Fig. 2).

On the other hand, due to the malleability and the low melting point of the material, ancient peoples tended to reuse lead tablets in great measure, either inscribing a new text on the reverse or over the old one, sometimes without previous erasure (in this respect, it must be highlighted that 51 Iberian plaques are opisthographs and/or palimpsests), or recasting the sheet. This means that those which have survived were abandoned, perhaps abruptly, in inhabited areas, as would be the case with the majority of those coming from urban contexts, thus avoiding the possibility of reuse; or they were left somewhere on purpose, as in tombs or ritual deposits.

Therefore, the provenance of a lead tablet is crucial evidence to consider its inscription as religious. As revealed both by classical sources and the archaeological data, *defixiones* were deposited in special locations: wells, springs, shrines, and, above any other, tombs.⁴¹ For instance, all the Latin curses from Republican Hispania whose exact provenance is known come from funerary contexts.⁴² Other religious inscriptions on lead are also found in particular places: let me just mention the Etruscan sheet from the sanctuary of Punta della Vipera, dated to the end of the sixth century, whose several fragments were recovered from the bottom of a well adjacent to the temple of the sacred area.⁴³

2.3. Characteristics of the medium. This criterion could seem of no help in this study, since it is focused on a specific medium that, as shown, can bear documents of very different natures. There are, however, two further features that must be

38 TOMLIN 1 = KROPP 3.2/3. Despite not being a sheet, there is also a leaden cap from Holt (Wrexham, Wales) bearing the first part of an alphabet (A–H), which was cut in cursive style and repeated in capitals: *A'AB'CCBDEFGDEFGH* (*AE*, 1966, 230). WRIGHT 1966, p. 221, no. 22, suggests that ‘the alphabet may have been used for magical protection’.

39 HASSALL & TOMLIN 1983, p. 351, fn. 6 [= *AE*, 1983, 632]; VELAZA 2012, p. 155. The chronology is that indicated in KROPP 3.2/3.

40 SÁNCHEZ NATALÍAS 2012, p. 120.

41 On the last location, see in particular SÁNCHEZ NATALÍAS 2012.

42 *ELRH*, U33–35, U36–37, U29. The latter was originally attributed to Carmona, but according to its finder it appeared in a field at Los Chorrillos, where one of the necropolises of *Iliturgi* is located: see CIVANTOS 1999 [= *HEp*, 17, 2008, 83].

43 *ET*, Cr 4.10. See MASSARELLI 2014, p. 115–175, esp. 115–116 (provenance) and 141–144 (chronology). Unfortunately, another Etruscan religious text on lead, that from Magliano (*ET*, AV 4.1), was found by peasants in 1882 and there is no information on its archaeological context.

taken into account: the shape of the tablet and the text layout.

2.3.1. Lead tablets are generally rectangular or square, and such sheets were used not only for commercial documents but also for curses, as confirmed by several surveys,⁴⁴ so they do not determine the type of text on them. The situation changes slightly when turning to tablets presenting particular shapes, such as round ones.⁴⁵ Several *defixiones* from Italy and Spain are written on circular and oval sheets (or perhaps ovaloid, since some are rather leaf-shaped),⁴⁶ while the opisthographic Etruscan lead tablet from Magliano, which bears several DNN and seems to contain ritual indications, is of circular shape as well.⁴⁷

Other particular sheets are lead strips, especially those with only one line of text and narrow enough for the inscription to fill almost all the width of the surface. Palaeoitalic tablets that fit this description come from the Samnite region, namely *Aquinum* and Monte Vairano (Busso).⁴⁸ The strips found on these two sites are quite small, between 1.2 and 1.5 cm wide. The latter could be a *defixio*, as stated by several scholars,⁴⁹ but it was found in the habitation area of the village and not in a funerary context, where most Oscan curse tablets come from.⁵⁰ The situation is similar as regards the inscription from *Aquinum*, which is classified as a *defixio* by its editor but lacks both archaeological context and any kind of execration formula on the extant fragment. Despite the difference in the material of the

medium, the shape of both lead sheets could be compared to that of a series of bronze tablets from *Plestia* (Foligno), which were found in the votive deposit from the sanctuary of Cupra and contain religious dedications.⁵¹

2.3.2. Apart from the shape of the medium, we have to bear in mind the text layout, mainly when we find uncommon or rather bizarre *ordinationes*. The most remarkable ones are circular inscriptions, well attested in curses and magic texts in general.⁵² On the other hand, the direction of the writing cannot be considered in Iberian, as inscriptions are written both from left to right and from right to left, depending on several factors. Neither is it meaningful that the text follows the edge of the tablet, as occurs in many curses, since we have examples of this layout in Iberian that correspond to probably private documents.⁵³

3. There is no doubt that, if all these criteria (content, provenance, particular shape of the sheet, text layout) come together in a certain lead tablet, the probability that it bears a religious inscription is going to be extremely high. Unfortunately, I have to acknowledge that this is not the case with any of the Iberian lead tablets, mainly due to two problems, both of them already mentioned: on the one hand, our difficulties in understanding the texts and, on the other hand, the small number of lead plaques derived from regular excavations and, in particular, having been found in relevant contexts, such as necropolises or votive deposits (Fig. 2).

44 For instance: CURBERA 1999, p. 161; MORELL 2009, p. 269–273; SÁNCHEZ NATALÍAS 2011, p. 84.

45 A distinction has to be drawn, however, between round tablets and those tiny lead discs that look almost like tokens (*tesserae*) and have to be considered separately, as their function is not that of sheets.

46 CURBERA 1999, no. 3–4 (Kamarina), 22–24 (Selinous); MURANO 2013, no. 4 = ESTARÁN 2016, no. O6 (Oscan-Latin curse from Cumae); *ELRH*, U34 (Córdoba); *IGEP*, 455 (Greek-Latin curse from Barchín del Hoyo).

47 *ET*, AV 4.1. See MASSARELLI 2014, p. 19–113.

48 ANTONINI 2016; MURANO 2013, no. 6. I am indebted to Enrico Benelli and Carlo Molle for informing me of the existence of the former.

49 MURANO 2013, no. 6 and, with more doubts, DE BENEDITTIS (in *REI*, 1980, no. 1) and CRAWFORD (*Imag. Ital.*, Bouianum 98).

50 See MURANO 2012, p. 632.

51 *Imag. Ital.*, Plestia 2–4. No. 1 is of different shape and not as small as the other three (6.3 x 27.8 cm). MURANO 2013, p. 154, fn. 2, expresses her opposition to considering the inscription from Monte Vairano as a votive text on the basis that lead was not normally employed for this purpose; as we will see, however, some examples from the Iberian peninsula could prove to be an argument in favour of this use of lead. Cf. also *AE*, 2014, 743.

52 CURBERA 1999, no. 22–23; *IGEP*, 455; *ET*, AV 4.1.

53 L.0.1, SP.1.7.

3.1. Therefore, the first inscriptions that have to be considered are those in which at least two of the criteria come together, the epigraphic formulas (signaries and name lists) and the find-spot being especially important.

3.1.1. In the cremation necropolis at El Cigarralejo (Mula), more precisely in tomb 21, a circular sheet bearing an inscription in the Graeco-Iberian alphabet (Fig. 3) was found.⁵⁴ The tomb contained two urn burials, both probably female, as among the grave goods there were spindle whorls and engraved bone pieces, yet no weapons at all. It can be dated to 375–350.⁵⁵ The sheet would have been a disc of about 12 cm in diameter, but a third of the surface might have been lost during the corpse's cremation, as signs of fusion and a careful cutting of part of the fracture can be observed.⁵⁶

As regards the text layout, I agree with Cuadrado's reconstruction as a document consisting of seven lines.⁵⁷ It is clear that at least the last three lines turn back on themselves in order to create concentric ribbons, while the fourth one probably ran along the right margin of the sheet and traces a serpentine figure after reaching the lower edge. According to this layout proposal, the inscription would read:⁵⁸

iuntegen : e[---]
sakaŕbeś : sos[---]
lagutaś : kebes+[---]
isgenus : andinue+[---]biandingorsanlenebarerbei-
 gulnaŕerganikbos :
 5 *taŕikedelbabineditaŕke+s+[---]+ŕiknela* : ebanalbasus-
 beliginela
sabaŕbasdeŕik : bidedenedesbesanelas :
ikbaidesuisebartaśaŕtiduŕagunan

The text shows several possible PNN: *iuntegen*, *sakaŕbeś*, *lagutaś*, *isgenus*, *ganikbos*, *sabaŕbas*,

and *(s)uisebartaś*. The analysis of the remaining sequences is much more puzzling; however, with the exception of *baides* at the beginning of line 7 – to which I will return shortly –, it should be emphasised that the inscription lacks the characteristic features of commercial documents. The fact that the plaque belonged to the grave goods and was possibly subjected to the cremation fire, on the one hand, and its circular shape and the particular layout of the lines of the inscription, between concentric and serpentine, on the other hand, are all facts that point to this document being out of the ordinary and probably within the religious sphere. Cuadrado supposes that the sheet is a *defixio* solely on the basis of the necropolis context,⁵⁹ but curses tend to be deposited secretly after the burial, whereas in this instance the inscription entered the grave, by all accounts, at the same time as the funerary urn.

According to de Hoz,⁶⁰ the sheet could bear a text of ritual use connected to the deceased and, although he reasonably indicates that the content is of little help in this case, there are some elements that would support this interpretation up to a point. Towards the end of line 4, just before the PN *ganikbos*, we can identify two *-er* endings, even if determining the beginning of the segments is more complicated due to the length of the sequence and the lack of parallels and word separators. If we apply what was said before as regards this *-er* suffix, both segments, apparently in grammatical connection, could correspond to the gods to whom some kind of action would be addressed – maybe performed by the aforementioned *ganikbos* –, as the type of plaque predisposes the inscription to contain DNN. We could even suggest that the PN *(s)uisebartaś* in the last line is a 'witness' to the ritual activity, if we accept this meaning for the preceding *baides*;

54 MU.4.1.

55 CUADRADO 1987, p. 121–123.

56 CUADRADO 1950, p. 18–19.

57 CUADRADO 1950, p. 13–14, followed by DE HOZ 2011, p. 419. UNTERMANN thinks that the text has nine lines (*MLH*, III.2, p. 615–616), but his description of the order in which the lines were written actually gives credence to Cuadrado's hypothesis.

58 My text is based on the readings proposed by UNTERMANN (*MLH*, III.2, G.13.1) and DE HOZ 2011, p. 419 (where the end of line 5 is missing), as well as on the pictures available on the Hesperia Databank.

59 CUADRADO 1950, p. 42.

60 DE HOZ 2011, p. 420.

this would explain the presence of this word in a text with no other elements connecting it to the economic field.⁶¹ Naturally, all these proposals are working hypotheses whose validity will have to be proven as new inscriptions are published and old ones are reconsidered, but they do not seem unreasonable to me, given how anomalous the inscription is.

3.1.2. Another singular context from which several lead plaques have been recovered is the votive deposit from El Amarejo (Bonete). It is a pit excavated in the rock, 4 m deep, in which a large number of artefacts of a sumptuary nature were found: besides Iberian fine wares, fabrics, and many pieces of personal adornment, some of them made of precious metals, the objects that stand out are spindle whorls, needles, and others belonging to the female sphere. On the basis of these artefacts, Broncano surmises that the deposit received offerings in honour of an unknown goddess.⁶² The lead sheets are narrow strips, between 1.3 and 1.7 cm wide, bearing a sole line of text that occupies almost all the surface.⁶³ The inscriptions are very fragmentary, especially the second and the third ones, as none of the tablets is fully preserved:

- AB.6.1 : [---]ke+teñ : *ur̥ketege*⁺ : [---].
 AB.6.2 : [---]keilu[---].
 AB.6.3 : [---] : *tautan* : [---].
 AB.6.4 : [---]u : *bigalu* : *alau(i)ldun* : *šalbibaia*r.

The religious nature of these documents is suggested by their provenance and seems to be confirmed by the unusual shape of the media. Although curse tablets were also deposited in votive spaces, as illustrated by the sacred spring at Bath, the uses given to metal strips

in Italic epigraphies indicate that those from El Amarejo may have had a votive function, as did the remaining materials in the pit.⁶⁴ Despite the fact that the extant sequences are very brief, in this instance it is particularly important to analyse both the lexicon employed and its parallels in other inscriptions. Leaving aside the PNN *ur̥ketege*⁺ and *alau(i)ldun*, which could correspond to the offerants, we have to emphasise the word *šalbibaia*r, whose stem *šalbi-* reappears on two other lead plaques: that from El Llano de la Consolación, which is probably religious and will be discussed in the next section, and one from Orlell, unfortunately lacking archaeological context and too fragmentary to determine its original shape or to confirm the absence of commercial vocabulary.⁶⁵

3.1.3. The sheet from El Llano de la Consolación was found by chance on this site, which is close to the Iberian sanctuary of Cerro de los Santos (Montealegre del Castillo). It is again a narrow strip, 2–2.75 cm wide,⁶⁶ which appeared folded and has the singularity of being L-shaped (Fig. 4); this makes it, as far as I know, a *unicum* among the lead tablets from the Western Mediterranean. In spite of the lack of a precise archaeological context, it must be stressed that El Llano de la Consolación consists of two Iberian necropolises and that there is no housing, so it is most probable that the inscription comes from one of these two burial areas.⁶⁷ The main text (A) takes up the upper part of the strip and runs along the whole obverse; on the reverse there is only one transversely written word (B).⁶⁸

- A) *aitigeldun*⁺ : *iunstir* : *bekoř* : *šalbitas* : *odeřoketa*
 : *banotagian*.
 B) *iskeřiar*.

61 As indicated by RODRÍGUEZ RAMOS 2004, p. 269, *baides* could refer to a representative participating either in a commercial transaction or in a religious rite.
 62 BRONCANO 1989, esp. p. 32–33.
 63 AB.6.1–4; see DE HOZ 2011, p. 386–388. There is a fifth strip of similar characteristics that may have been inscribed, but it appeared already in an advanced stage of decomposition (BRONCANO 1989, p. 96, no. 16). The transcription of the texts follows FERRER 2010.

64 This is the function attributed to them in FERRER *et al.* 2015, p. 169, whereas VELAZA 2007, p. 277 suggests that they are curses or more worldly documents that were deposited as offerings, which is less probable in view of their aforementioned exceptional shape.
 65 CS.21.2, A–1.
 66 On this point see FERRER *et al.* 2015, p. 167.
 67 Cf. FERRER *et al.* 2015, p. 167.
 68 AB.7.5. The transcription again follows FERRER 2010.

The location of the PN *iskeñiar*, in a place that was probably visible when the lead was folded, has led most scholars to interpret the document as a possible letter.⁶⁹ It is true that the layout is the one typical of letters, and the content would fit in with a private message: the text contains the word *iunstir* in second place and a possible verbal form, *odeñoketa*, that seems to be derived from the stem *-(e)ñok(e)-*, very common in commercial lead sheets. However, from my point of view, those scholars have hastily left out of consideration both the more than probable funerary context of the piece and its particular L-shape, and they have overvalued the linguistic approach, which is not conclusive: we saw before that *iunstir* also appears in media in which we expect religious inscriptions; the high frequency of *-(e)ñok(e)-* in the Iberian corpus suggests that its meaning has to be somewhat vague, and, as for the PN on the reverse, it could be the author of the text – as proposed by Ferrer i Jané – if the inscription was, for instance, votive.⁷⁰

With regard to the content, we must insist on *salbitas*, which connects this tablet to the fourth strip from El Amarejo. A last word with good parallels is *bekoñ*: apart from being a variant of the PN element *bekon*,⁷¹ it appears separately on another lead plaque (in this case commercial), so it might be a noun.⁷² Two of its remaining occurrences are, however, much more relevant. A painted vessel from Lliria bears *bekoñban*, which could be interpreted as ‘a/one *bekoñ*’ and would allow us to classify the word not as exclusively religious, but as likely to appear in religious epigraphy.⁷³ On the other hand, the only preserved sequence on a lead sheet from Castellar de Meca (Ayora) reads [---]*bekon*[---].⁷⁴ The fragment is 2.1 cm wide and the signs again occupy the upper part of the surface, two facts

that make us consider the medium as a strip and that brings it closer to the plaque from El Llano de la Consolación; as a matter of fact, the sites are only about 35 km from each other. Unfortunately, the inscription seems to have been a surface find, and it cannot be connected to a necropolis, as it comes from the *oppidum* centre.⁷⁵

3.1.4. In the lead tablets analysed so far, their function is indicated by the context of the finding and the shape of the medium. The two sheets from Tos Pelat (Moncada), however, are the only ones whose attribution to the religious sphere is primarily based on the content of the inscriptions.⁷⁶ They appeared folded together and probably they were at first similar, but that on the outside is very badly preserved (Fig. 5). The plaques are opisthographic and one of the sides is even a palimpsest. The texts, which in general run along the upper and lower edges, reveal the remains of several signaries. Hence, the specimens from Tos Pelat are, besides that from Bath, the only *abecedaria* on lead tablets known so far. Together with the magic, religious, apotropaic, or votive nature that signaries confer to the sheets, we also have to consider their atypical shape. Although part of the medium has been lost, the current shape is approximately the one they would have had when cut.⁷⁷ The editors consider that the larger tablet could have tried to represent an animal or a person.⁷⁸ In particular, I believe that both sheets closely recall Cypriot ingots or bull skins, a very frequent shape in the orientalising jewellery of early Iberian date. The association of this shape with the religious sphere⁷⁹ would strengthen and confirm the function of our tablets.

As far as the context is concerned, the plaques were found in the residence area of the settlement,

69 *MLH*, III.1, p. 130, n. 120; VELAZA 2007, p. 276; DE HOZ 2011, p. 422; SIMÓN 2019, p. 117–118.

70 FERRER *et al.* 2015, p. 166–167.

71 *MLH*, III.1, § 7.29; RODRÍGUEZ RAMOS 2014, no. 32.

72 A.4.1, B–5. See FERRER *et al.* 2015, p. 168–169.

73 V.6.82, B.

74 V.15.2.

75 FERRER *et al.* 2015, p. 163.

76 V.21.1–2.

77 As demonstrated by the text layout: see BURRIEL *et al.* 2011, p. 195. PEIRÓ (in BURRIEL *et al.* 2011, p. 202) thinks that they were originally rectangular or square, but this seems less probable to me.

78 BURRIEL *et al.* 2011, p. 195.

79 See CELESTINO 2008, p. 116, with previous bibliography.

to be exact in the centre of a room that was given over to housework and abandoned in the first half of the fourth century.⁸⁰ Since the inscriptions are undoubtedly religious, it has been suggested that the sheets were reused or displaced from their original location, that they were used in an abandonment ritual, or that this room was a prominent space within one of the largest houses of the settlement.⁸¹ Nevertheless, if the sheets were primarily used from an apotropaic point of view, any place would be suitable for their deposition.

3.2. The remaining plaques that may belong to the sacred sphere, such as the aforementioned one from Castellar de Meca, meet only one criterion. This diminishes the degree of certainty of the attribution, but in some instances the religious function is definitely the most probable one.

3.2.1. Continuing with epigraphic formulas, in section 2.1 I highlighted the wide diffusion in Antiquity of curse tablets consisting only of PNN, which generally lack even case marks. In the Iberian corpus there are two lead sheets that meet this description. Unfortunately, they were not found in planned excavations and have no context, so their classification as *defixiones* cannot be taken for granted.⁸² The first tablet comes from the site of Cerro Lucena (Enguera) and is opisthographic: on one side there are the remains of a previous text of an economic nature, whereas the reverse displays a list of names in a column, placed within an incised rectangle.⁸³

bekoniltun | soribeis | ufkañailur | tueitikeiltun |⁵
ikoñiskeñ | otoiltir | selkiskeñ | otokeiltir | iskeiltun
|¹⁰ selkimiltun.

The second sheet was illegally unearthed in Tossal del Mor (Tàrraga) and bears a ‘natural’ list of four PNN: [.]rtilako : istikanir : ibeñtaneś : oñtin+keñ.⁸⁴ In this instance the medium is almost a lead strip and the *ordinatio* is quite strange, as the inscription runs along the edges and ends up occupying almost all the surface (Fig. 6). These two elements, without being conclusive, give some additional data in order to consider it to be a curse tablet.

3.2.2. An interesting set of lead plaques was found in a grave in the necropolis at Orlell (Vall d’Uixó). This consists of three rectangular sheets that appeared folded and in association with a luxury red-figure crater, dated to 380–360 and containing the ashes of the deceased. The script of the tablets clearly tells that they were written long after those years, at least in the third century. This could make us think that the tomb was reopened in order to deposit the tablets, as tends to happen with curses, but they were all carefully placed in the grave: two of them inside the crater and the third one under its foot.⁸⁵ Therefore, the chronological gap has to be due to the reuse of an old vessel as a funerary urn.⁸⁶

The content of the three lead plaques is closely related, as several words are repeated in all of them but are not found in other Iberian inscriptions: **aneñ**, **bototaś**, and **uskeike**. **bototaś** could be a PN and the editors actually think that it is the name of the deceased;⁸⁷ Untermann, however, reckons that its frequency is too high for a PN, and he does not dismiss the possibility of it being a noun,⁸⁸ a category to which **aneñ** and **uskeike** may also belong. Despite this close relation between the tablets, the script of CS.21.6 is somewhat older than the one used in the other

80 BURRIEL *et al.* 2011, p. 193–195.

81 BURRIEL *et al.* 2011, p. 199, fn. 15; BONET 2013, p. 388.

82 Other possibilities cannot be excluded, such as lists of witnesses or representatives.

83 V.16.1. The bibliography has hitherto omitted the site on which the find was made: I express my deepest thanks to José Aparicio for this information. On columnar lists in curse tablets, see GORDON 1999, p. 254–257.

84 L.17.1. On this type of list, see GORDON 1999, p. 252–254.

85 CS.21.6–7 and CS.21.5. See LÁZARO *et al.* 1981, p. 33–34, fig. 17.

86 DE HOZ 2011, p. 421.

87 LÁZARO *et al.* 1981, p. 34, 67, 118.

88 MLH, III.2, p. 387.

two inscriptions, which might have been written by the same hand, as Untermann wondered.⁸⁹ Besides, CS.21.6 contains two words, **śalir** and the numeral **orkeiabaf**, that compel us to think it is a commercial document. Given this problematic presence of **śalir**, already pointed out by the editors,⁹⁰ several scholars have chosen to analyse the three plaques as everyday objects belonging to the deceased that would have been deposited as part of the grave goods,⁹¹ among which there was also a set of five weights and a balance dish.⁹²

As for the other two tablets, however, it is surprising that they do not display ‘commercial’ lexicon, should this be their function. On the contrary, there is a recurrent segment that would allow us to link them to possible religious inscriptions: **arīkař**, repeated twice in CS.21.5 and once in CS.21.7. Considering that the alternation between **ř** and **l** is common in Iberian,⁹³ the word can be related to **arīkal**, which appears four times on a lead plaque from Tivissa – twice in each of its texts – and once on the Bechí bronze.⁹⁴ As **arīkal** combines with **-er** in both texts and also with **-e** in the first of them, Ferrer i Jané suggests that it is a DN, a proposal that would be supported by the repetition of the word in four inscriptions with high signs of religiosity.⁹⁵ This would solve the mystery of the lead sheets from Orlell, among which there would be an earlier tablet of commercial kind, probably reflecting the deceased’s professional activity,⁹⁶ and two religious inscriptions that were written later,

perhaps in connection with the funerary ritual. The different function of the latter lead plaques could also explain why they were wrapped up in strips of fabric before being deposited,⁹⁷ maybe as part of the same ritual. Some authors have actually noticed certain aspects in common with the Orphic ritual, although it would be difficult to prove the celebration of such practices at Orlell.⁹⁸

3.2.3. As just pointed out, the stem **arīkal** is repeated several times on a lead tablet attributed to Castellet de Banyoles (Tivissa).⁹⁹ Besides this linguistic feature, the strange layout of the two texts on this sheet could already make us suspect it was a special inscription. Both texts are found on the same side: text A was incised on the lower part of the surface, clearly leaving some space for text B, written by another hand on the upper part and in an inverted position (Fig. 7). According to Untermann, the inscription is most likely to be a letter and its response, whereas Velaza believes it to be a legal document.¹⁰⁰ None of these proposals should be ruled out considering the singularities of this plaque, but the religious approach seems very probable.¹⁰¹

3.2.4. Finally, the last lead sheet that has to be considered was found in a pit at Mas Castellar (Pontós), dating from 350–325 and containing the remains of a ritual banquet. In view of the context, the inscription could have been religious or even votive, but it is very fragmentary and the little text preserved is of no use.¹⁰²

89 *MLH*, III.2, p. 385.

90 LÁZARO *et al.* 1981, p. 95.

91 *MLH*, III.1, p. 130, fn. 119; DE HOZ 2011, p. 421.

92 LÁZARO *et al.* 1981, p. 34.

93 QUINTANILLA 1998, p. 254.

94 T.7.1 (see below, § 3.2.3); CS.18.2.

95 FERRER 2018a, p. 115–116. The inscription from Bechí (CS.18.2) lacks archaeological context but could be votive, as bronze was frequently employed for that purpose in Italic epigraphies (DE TORD 2018, p. 193–196). On the right margin of the tablet, the only one preserved, there are two holes that could have been made for the public display of the text, but they do not rule out the votive interpretation of the inscription: a bronze tablet from *Antinum* bearing a dedication to the goddess Vesuna (*Imag. Ital.*, *Antinum* 1) also has two holes on each lateral margin.

96 In this sheet I have to point out the conflictive presence of **uskeike**, which is repeated both here and in CS.21.7 within the collocation **uskeike : iu(n)stir**. RODRÍGUEZ RAMOS 2004, p. 271 considers that the word is religious, and the stem **uskei** appearing in a new rock inscription in La Cerdanya (GI.1.3, I) lends weight to that interpretation. For the moment, however, I think it could be a word suitable for different contexts, as **iunstir**, **bekoř**, and so on, are as well.

97 LÁZARO *et al.* 1981, p. 34 and 38.

98 DE HOZ 2011, p. 421, with previous bibliography.

99 T.7.1.

100 UNTERMANN 1993, p. 94 (see also SIMÓN 2019, p. 113–115); VELAZA 1994, p. 22–23.

101 See FERRER 2018a, p. 115.

102 GI.8.1.

4. In this last section I have tried to reconsider those lead tablets of the Iberian corpus that, in my opinion, are highly likely to bear religious inscriptions (Fig. 8).¹⁰³ In most cases this attribution had already been proposed, but it needed further argumentation and it was necessary to qualify many assertions, since the combination of a lead plaque plus a funerary context is not always indicative of a curse tablet. Here the classification of an inscription as religious does

not rely on just one factor, for I have attempted to gather as much evidence as possible to establish the function of each sheet. Naturally, I presume that the advances in research will remove some of the tablets on my list and, in contrast, add some of those that I have rejected. This paper is merely the application to lead plaques of a series of theoretical premises, based on comparison with contemporary epigraphies, in order to continue fighting against the riddle of the Iberian sphinx.

Abbreviations

ELRH	DÍAZ (B.) – <i>Epigrafía latina republicana de Hispania</i> , Barcelona, 2008.
ET	MEISER (G.) (ed.) – <i>Etruskische Texte: Editio minor</i> , 2nd edn., Hamburg, 2014.
HEp	<i>Hispania Epigraphica</i> , Madrid, 1995–.
IGEP	DE HOZ (M. P.) – <i>Inscripciones griegas de España y Portugal</i> , Madrid, 2014.
KROPP	KROPP (A.) – <i>Defixiones: Ein aktuelles Corpus lateinischer Fluchtafeln</i> , Speyer, 2008.
MLH	UNTERMANN (J.) – <i>Monumenta linguarum Hispanicarum</i> , 4 vols., Wiesbaden, 1975–1997.
REI	« Rivista di epigrafia italica », <i>SE</i> , 1973–.
TOMLIN	TOMLIN (R. S. O.) – « The curse tablets », in: B. CUNLIFFE (ed.) – <i>The Temple of Sulis Minerva at Bath</i> , vol. II: <i>The Finds from the Sacred Spring</i> , Oxford, 1988, p. 59–277.

Bibliography

- ANTONINI 2016
 ANTONINI (R.) – « Aquinum: nuovo frustulo in sannita. Co(n)testo e tematiche di contorno », *Quaderni Coldragonese*, 7, 2016, p. 11–48.
- BONET 2013
 BONET (H.) – « Contextos arqueológicos de los textos ibéricos valencianos », *Palaeohispanica*, 13, 2013, p. 387–406.
- BRONCANO 1989
 BRONCANO (S.) – *El depósito votivo ibérico de El Amarejo. Bonete* (Albacete), Madrid, 1989.
- BURRIEL *et al.* 2011
 BURRIEL (J. M.), MATA (C.), RUIZ (A. L.), VELAZA (J.), FERRER (J.) – « El plomo escrito del Tos Pelat (Moncada, Valencia) », *Palaeohispanica*, 11, 2011, p. 191–224.
- CELESTINO 2008
 CELESTINO (S.) – « La precolonización a través de los símbolos », in: S. CELESTINO, N. RAFEL, X. L. ARMADA (ed.) – *Contacto cultural entre el Mediterráneo y el Atlántico (siglos XII-VIII a.n.e.): La precolonización a debate*, Madrid, 2008, p. 107–119.

103 For reasons of space, I have not presented a detailed commentary on other tablets whose classification as religious seems more doubtful to me: that from Pujol de Gasset (CS.14.1) and two from Empúries (GI.10.10 and GI.10.12). The first one is traditionally thought to have been found in a necropolis, but this attribution is uncertain and might be due to an incorrect interpretation of the circumstances of its finding (RODRÍGUEZ RAMOS 2004,

p. 269, fn. 24). GI.10.10 also comes from a necropolis, but in this case the funerary function is the most probable one; see MONCUNILL 2015. Finally, GI.10.12 could be a curse tablet, according to MONCUNILL 2015, fn. 10, but it is normally interpreted as a letter (MLH, III.1, p. 130, fn. 120; DE HOZ 2011, p. 422) and I think that neither the find-spot nor the characteristics of the medium point to this inscription being a *defixio*.

CIVANTOS 1999

CIVANTOS (A.) – « Inscripción ibero-romana en plomo encontrada en “Los Chorrillos” (Mengíbar) », *Revista de Feria de Mengíbar*, 1999, p. 105.

CORREA 2009

CORREA (J. A.) – « Identidad, cultura y territorio en la Andalucía prerromana a través de la lengua y la epigrafía », in: F. WULFF, M. ÁLVAREZ (ed.) – *Identidades, culturas y territorios en la Andalucía prerromana*, Málaga, 2009, p. 273–295.

CUADRADO 1950

CUADRADO (E.) – « El plomo con inscripción ibérica del Cigarralejo (Mula, Murcia) », *Cuadernos de Historia Primitiva*, 5, 1950, p. 5–42.

CUADRADO 1987

CUADRADO (E.) – *La necrópolis ibérica de “El Cigarralejo” (Mula, Murcia)*, Madrid, 1987.

CURBERA 1999

CURBERA (J.) – « *Defixiones* », in: M. I. GULLETTA (ed.) – *Sicilia Epigraphica. Atti del convegno internazionale. Erice, 15–18 Ottobre 1998*, Pisa, 1999, p. 159–186.

DANA 2007

DANA (M.) – « Lettres grecques dialectales nord-pontiques (sauf IGDOP 23–26) », *REA*, 109.1, 2007, p. 67–97.

DANA 2017

DANA (M.) – « La lettre grecque sur plomb d’Agathè (Agde, Hérault) : édition et commentaire », *ZPE*, 201, 2017, p. 123–138.

ESTARÁN 2016

ESTARÁN (M. J.) – *Epigrafía bilingüe del Occidente romano: El latín y las lenguas locales en las inscripciones bilingües y mixtas*, Zaragoza, 2016.

FERRER 2006

FERRER (J.) – « Nova lectura de la inscripció ibèrica de La Joncosa (Jorba, Barcelona) », *Veleia*, 23, 2006, p. 129–170.

FERRER 2009

FERRER (J.) – « El sistema de numerales ibérico: avances en su conocimiento », *Palaeohispanica*, 9, 2009, p. 451–479.

FERRER 2010

FERRER (J.) – « El sistema dual de l’escriptura ibèrica sud-oriental », *Veleia*, 27, 2010, p. 69–113.

FERRER 2014

FERRER (J.) – « Ibèric **kutu** i els abecedaris ibèrics », *Veleia*, 31, 2014, p. 227–259.

FERRER 2016

FERRER (J.) – « Une inscription rupestre ibère inédite de Ger (Cerdagne) avec la formule “neitin iunstir” », *Sources : Les Cahiers de l’Âne Rouge*, 4, 2016, p. 13–28.

FERRER 2017a

FERRER (J.) – « Una nova inscripció ibèrica sobre la vora d’un càlat procedent dels Horts del Carrer Tallaferró (Besalú) », *Sylloge Epigraphica Barcinonensis*, 15, 2017, p. 11–19.

FERRER 2017b

FERRER (J.) – « Dos vasos caliciformes amb inscripció ibèrica *ante cocturam* del museu de Figuerola del Camp i el seu espectacular conjunt de falsos », *Saguntum*, 49, 2017, p. 85–101.

FERRER 2018a

FERRER (J.) – « A la recerca dels teònims ibèrics: A propòsit d’una nova lectura d’una inscripció ibèrica rupestre d’Oceja (Cerdanya) », in: J. M. VALLEJO, I. IGARTUA, C. GARCÍA CASTILLERO (ed.) – *Studia philologica et diachronica in honorem Joaquín Gorrochategui: Indoeuropaea et Palaeohispanica*, Vitoria-Gasteiz, 2018, p. 101–126.

FERRER 2018b

FERRER (J.) – « El signo S65 de la escritura paleohispánica meridional: A propósito de la inscripción de la necrópolis de Piquía (Arjona, Jaén) », *Estudios de Lenguas y Epigrafía Antiguas*, 17, 2018, p. 139–180.

FERRER et al. 2015

FERRER (J.), LORRIO (A. J.), VELAZA (J.) – « Las inscripciones ibéricas en escritura suroriental del Castellar de Meca (Ayora) », *Palaeohispanica*, 15, 2015, p. 161–176.

GAGER 1992

GAGER (J. G.) – *Curse Tablets and Binding Spells from the Ancient World*, Oxford, 1992.

GORDON 1999

GORDON (R.) – « “What’s in a list?” Listing in Greek and Graeco-Roman malign magical texts », in: D. R. JORDAN, H. MONTGOMERY, E. THOMASSEN (ed.) – *The world of ancient magic*, Bergen, 1999, p. 239–277.

HASSALL & TOMLIN 1983

HASSALL (M. W. C.), TOMLIN (R. S. O.) – « Roman Britain in 1982: II. Inscriptions », *Britannia*, 14, 1983, p. 336–356.

- DE HOZ 1979
DE HOZ (J.) – « Escritura e influencia clásica en los pueblos prerromanos de la Península », *AEA*, 52, 1979, p. 227–250.
- DE HOZ 2011
DE HOZ (J.) – *Historia lingüística de la Península Ibérica en la Antigüedad*, vol. II, Madrid, 2011.
- DE HOZ 2016
DE HOZ (J.) – « Los turdetanos. ¿Quiénes eran y qué hablaban? », *Cadernos do Museu da Lucerna*, 2, 2016, p. 200–228.
- LÁZARO *et al.* 1981
LÁZARO (A.), MESADO (N.), ARANEGUI (C.), FLETCHER (D.) – *Materiales de la necrópolis ibérica de Orleyl (Vall d'Uxó, Castellón)*, Valencia, 1981.
- LAZZARINI & POCCETTI 2017
LAZZARINI (M. L.), POCCETTI (P.) – « Le *tabellae defixionis* della Calabria tra IV e III sec. a.C.: una considerazione d'insieme », in: G. DE SENSI SESTITO, S. MANCUSO (ed.) – *Enotri e Brettii in Magna Grecia*, vol. II, Soveria Mannelli, 2017, p. 221–280.
- LEJEUNE *et al.* 1988
LEJEUNE (M.), POUILLOUX (J.), SOLIER (Y.) – « Étrusque et ionien archaïques sur un plomb de Pech Maho (Aude) », *RAN*, 21, 1988, p. 19–59.
- LUJÁN & LÓPEZ 2017
LUJÁN (E. R.), LÓPEZ FERNÁNDEZ (A.) – « Nuevas inscripciones paleohispánicas del Museo Arqueológico de Sevilla », *Palaeohispanica*, 17, 2017, p. 125–139.
- MASSARELLI 2014
MASSARELLI (R.) – *I testi etruschi su piombo*, Pisa/Rome, 2014.
- MASSARELLI 2016
MASSARELLI (R.) – « Le *defixiones* nel mondo etrusco », in: A. ANCILLOTTI, A. CALDERINI, R. MASSARELLI (ed.) – *Forme e strutture della religione nell'Italia mediana antica*, Rome, 2016, p. 517–532.
- MONCUNILL 2007
MONCUNILL (N.) – *Lèxic d'inscripcions ibèriques (1991–2006)*, Barcelona, 2007.
- MONCUNILL 2010
MONCUNILL (N.) – *Els noms personals ibèrics en l'epigrafia antiga de Catalunya*, Barcelona, 2010.
- MONCUNILL 2015
MONCUNILL (N.) – « The Iberian lead plaque in the Víctor Català collection (Empúries, L'Escala). A new study and edition », *Epigraphica*, 77, 2015, p. 67–83.
- MONCUNILL 2017
MONCUNILL MARTÍ (N.) – « Nombres comunes en ibérico y su inserción dentro de la frase », *Palaeohispanica*, 17, 2017, p. 141–156.
- MORELL 2009
MORELL (N.) – *La metal·lúrgia del plom durant el període ibèric: Treball i ús del plom entre els ibers del nord*, Barcelona, 2009.
- MURANO 2012
MURANO (F.) – « The Oscan cursing tablets: Binding formulae, cursing typologies and thematic classification », *AJPh*, 133, 2012, p. 629–655.
- MURANO 2013
MURANO (F.) – *Le tabellae defixionum osche*, Pisa/Rome, 2013.
- ORDUÑA 2005
ORDUÑA (E.) – « Sobre algunos posibles numerales en textos ibéricos », *Palaeohispanica*, 5, 2005, p. 491–505.
- ORDUÑA 2006
ORDUÑA (E.) – *Segmentación de textos ibéricos y distribución de los segmentos*, Madrid, 2005.
- QUINTANILLA 1998
QUINTANILLA (A.) – *Estudios de fonología ibérica*, Vitoria-Gasteiz, 1998.
- RÉBÉ *et al.* 2017
RÉBÉ (I.), DE HOZ (M. P.), DE HOZ (J.) – « La carta griega sobre lámina de plomo de Ruscino (Languedoc, Francia) », *Emerita*, 85.2, 2017, p. 199–221.
- RODRÍGUEZ RAMOS 2004
RODRÍGUEZ RAMOS (J.) – *Análisis de epigrafía ibera*, Vitoria-Gasteiz, 2004.
- RODRÍGUEZ RAMOS 2005a
RODRÍGUEZ RAMOS (J.) – « Introducció a l'estudi de les inscripcions ibèriques », *Revista de la Fundació Privada Catalana per a l'Arqueologia Ibèrica*, 1, 2005, p. 13–144.
- RODRÍGUEZ RAMOS 2005b
RODRÍGUEZ RAMOS (J.) – « La problemática del sufijo “primario” o “temático”-k- en la lengua íbera y del vocabulario de las inscripciones religiosas íberas », *Faventia*, 27.1, 2005, p. 23–38.
- RODRÍGUEZ RAMOS 2014
RODRÍGUEZ RAMOS (J.) – « Nuevo Índice Crítico de formantes de compuestos de tipo onomástico íberos », *ArqueoWeb*, 15, 2014, p. 81–238.

SABATÉ 2017

SABATÉ (V.) – « Para un análisis de los compuestos onomásticos en plomos ibéricos: algunos ejemplos de su problemática », in: P. ARANDA *et al.* (ed.) – *Temas y tendencias actuales de investigación*, Zaragoza, 2017, p. 159–176.

SÁNCHEZ NATALÍAS 2011

SÁNCHEZ NATALÍAS (C.) – « Escribiendo una *defixio*: Los textos de maldición a través de sus soportes », *ACD*, 47, 2011, p. 79–93.

SÁNCHEZ NATALÍAS 2012

SÁNCHEZ NATALÍAS (C.) – « Muertos mágicos: *defixiones* en contexto necropolitano », *Antesteria*, 1, 2012, p. 117–126.

SIMÓN 2013

SIMÓN (I.) – « El final de las escrituras paleohispánicas », *Palaeohispanica*, 13, 2013, p. 167–186.

SIMÓN 2019

SIMÓN (I.) – « Las cartas ibéricas sobre plomo », *Analecta Papyrologica*, 31, 2019, p. 95–126.

SLINGS 1994

SLINGS (S. R.) – « Notes on the Lead Letters from Emporion », *ZPE*, 104, 1994, p. 111–117.

DE TORD 2016

DE TORD (G.) – « Epigrafía religiosa paleohispánica: Problemas de identificación », in: I. CISNEROS, J. HERRERA, P. LANAU (ed.) – *Problemas y limitaciones en el estudio de las fuentes*, Zaragoza, 2016, p. 43–59.

DE TORD 2018

DE TORD (G.) – « Maldiciones y dedicatorias en el Occidente Mediterráneo: Epigrafía local sobre láminas metálicas », *Antesteria*, 7, 2018, p. 185–206.

UNTERMANN 1993

UNTERMANN (J.) – « Intercanvi epistolar en un plom ibèric? », *Acta Numismàtica*, 21–23, 1991–1993, p. 93–100.

VELAZA 1994

VELAZA (J.) – « Sobre dos plomos con escritura ibérica: una revisión y una noticia », *Epigraphica*, 56, 1994, p. 9–28.

VELAZA 2003

VELAZA (J.) – « La epigrafía ibérica emporitana: Bases para una reconsideración », *Palaeohispanica*, 3, 2003, p. 179–192.

VELAZA 2007

VELAZA (J.) – « Aspectos en torno a la escritura y la lengua ibérica en el sureste de la Meseta meridional », in: G. CARRASCO (ed.) – *Los pueblos prerromanos en Castilla-La Mancha*, Cuenca, 2007, p. 271–284.

VELAZA 2012

VELAZA (J.) – « Inscripciones paleohispánicas con signarios: formas y funciones », *Estudios de Lenguas y Epigrafía Antiguas*, 12, 2012, p. 151–165.

VELAZA 2014

VELAZA (J.) – « La escritura de lo sagrado en el mundo ibérico », in: T. TORTOSA (ed.) – *Diálogo de identidades: Bajo el prisma de las manifestaciones religiosas en el ámbito mediterráneo (s. III a.C.-s. I d.C.)*, Mérida, 2014, p. 159–167.

VELAZA 2019

VELAZA (J.) – « Non solo lettere: l'alfabeto come elemento rituale nel mondo antico », in: G. BARATTA (ed.) – *L'ABC di un impero: iniziare a scrivere a Roma*, Rome, 2019, p. 121–138.

WRIGHT 1966

WRIGHT (R. P.) – « Roman Britain in 1965: II. Inscriptions », *JRS*, 56, 1966, p. 217–225.

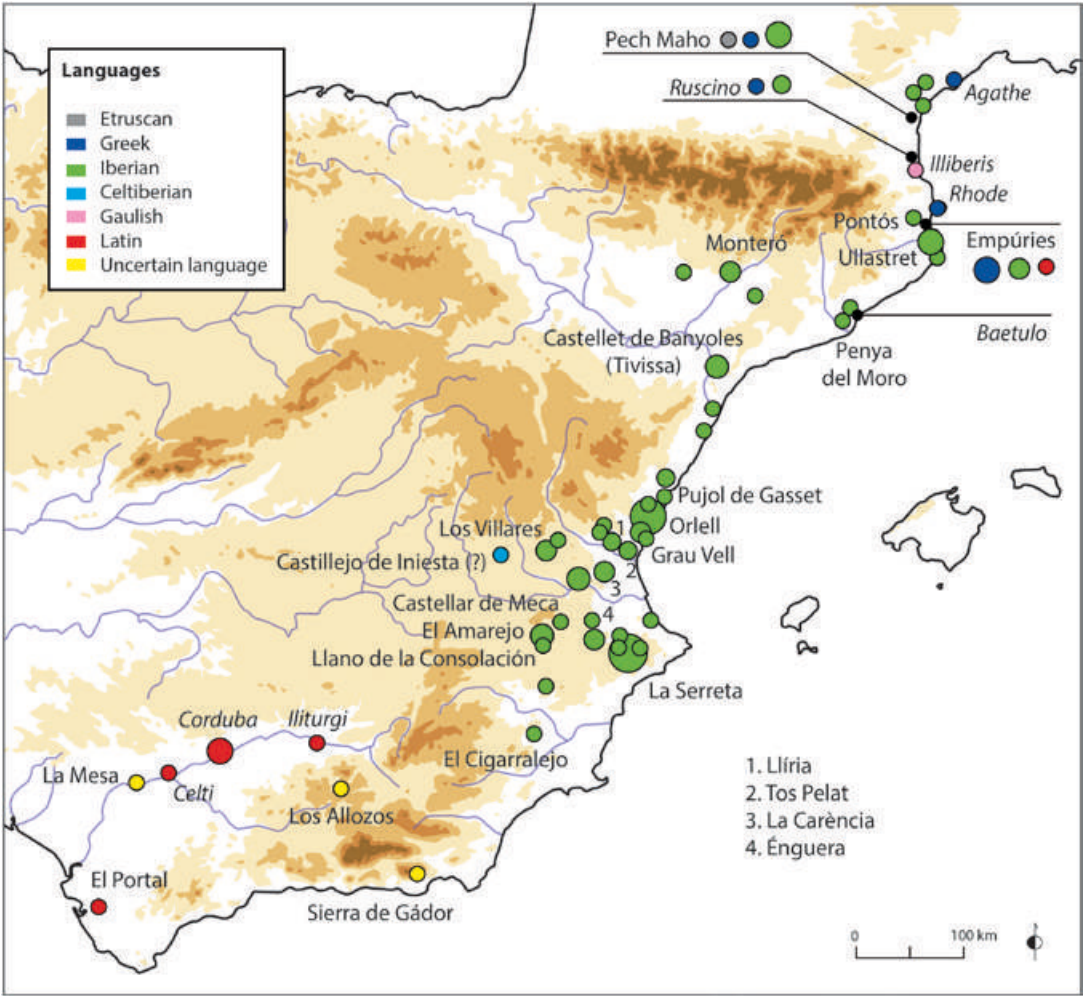


Fig. 1. Lead tablets in the Palaeohispanic area.

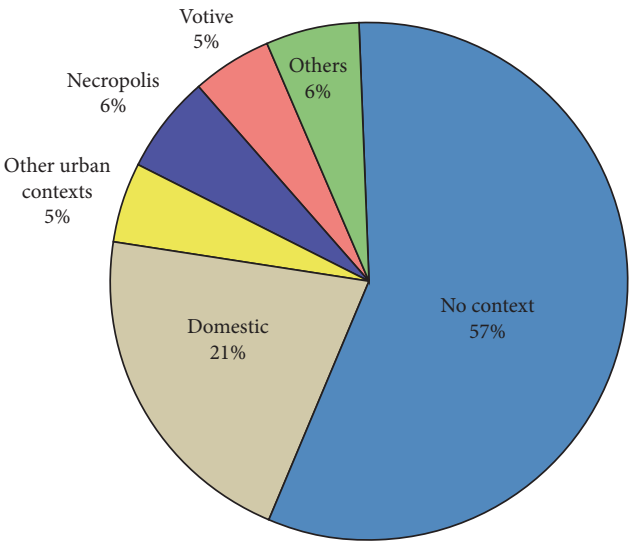


Fig. 2. Archaeological context of Iberian lead tablets.



Fig. 3. Lead tablet from El Cigarralejo. Photo: E. Cuadrado.



Fig. 4. Lead tablet from El Llano de la Consolación. Photo: Museu de Prehistòria de València.

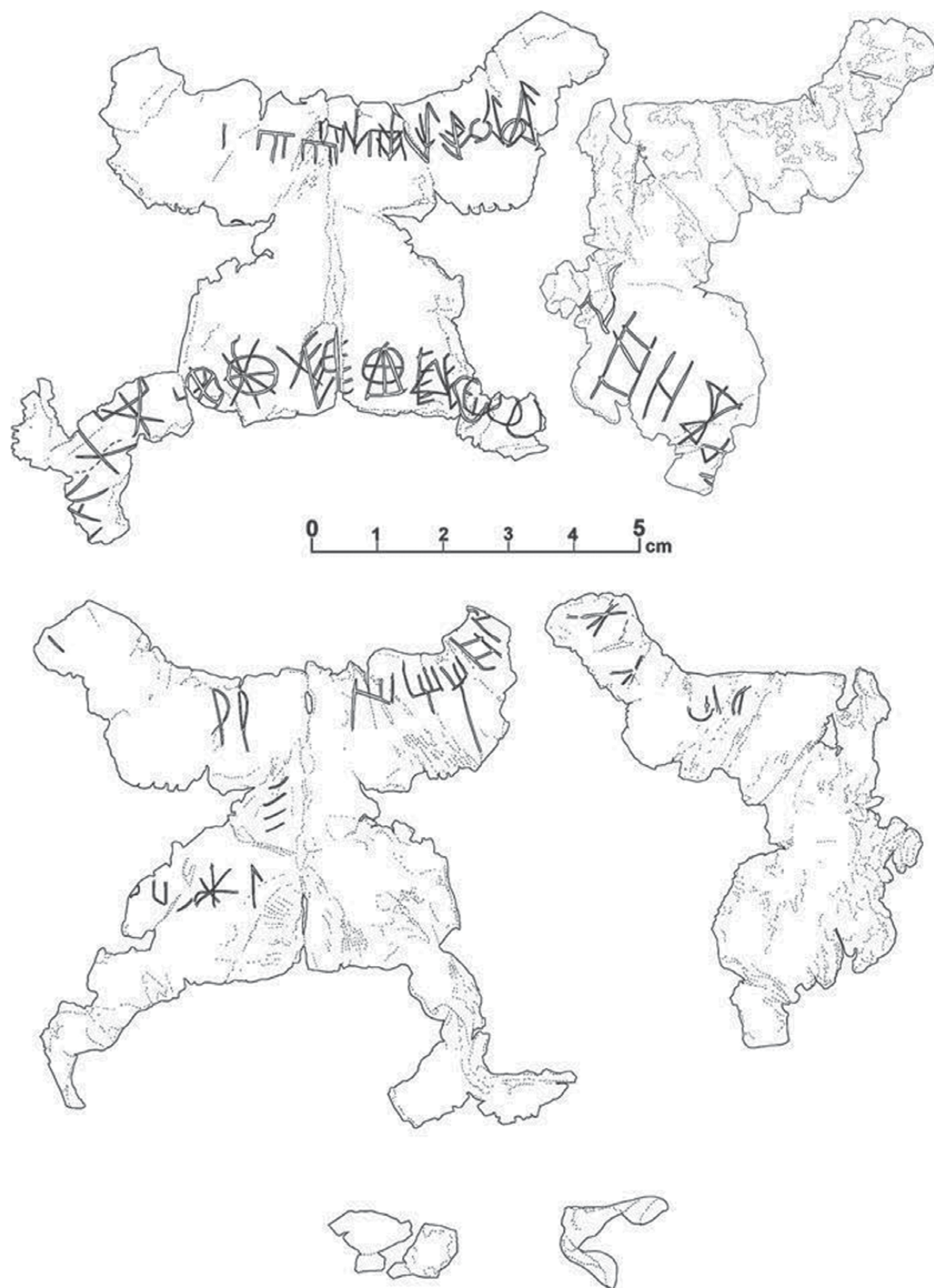


Fig. 5. Lead sheets from Tos Pelat. Drawing: R. Álvarez.



Fig. 6. Lead tablet from Tossal del Mor. Drawing: I. Garcés.

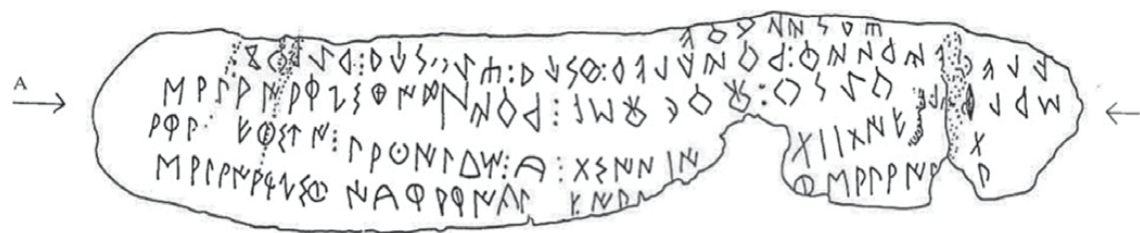


Fig. 7. Lead tablet attributed to Tivissa. Drawing: UNTERMANN 1993, fig. 1.

		Criteria		
Site	BDH	Content	Provenance	Medium
El Cigarralejo	MU.4.1	?	X	X
El Amarejo	AB.6.1	—	X	X
	AB.6.2	—		X
	AB.6.3	—		X
	AB.6.4	?		X
El Llano de la Consolación	AB.7.5	?	?	X
Castellar de Meca	V.15.2	—	—	X
Tos Pelat	V.21.1	X	—	X
	V.21.2	X		X
Cerro Lucena (Énguera)	V.16.1	X	—	—
Tossal del Mor	L.17.1	X	—	?
Orlell	CS.21.5	?	X	—
	CS.21.7	?		—
Tivissa	T.7.1	?	—	X
Mas Castellar (Pontós)	GI.8.1	—	X	—

Fig. 8. Iberian lead tablets considered to bear religious inscriptions.

El verbo *scribo* en las inscripciones lusitanas y en la epigrafía latina¹

El objetivo de este trabajo es tratar de esclarecer el significado del verbo *scribo* en las inscripciones lusitanas de Arroyo de la Luz y Lamas de Moledo, ambas encabezadas por similares cláusulas latinas: *Ambatus scripsi* (MLH, IV, L.1.1 = CC.03.01) y *Rufinus et Tiro scripserunt* (MLH, IV, L.2.1 = L.02.01).² Para ello vamos a tratar de contextualizar los textos, por un lado, en el uso escrito de la lengua lusitana y, por otro, a través de los significados con los que dicho verbo se emplea en la epigrafía latina.

La epigrafía lusitana

Solo se conocen seis inscripciones lusitanas, las tres recogidas por Untermann en el cuarto volumen de MLH (Arroyo de la Luz, Lamas de Moledo y Cabeço das Fráguas) y las tres descubiertas en los últimos decenios: Arroyo de la Luz, Arronches y Viseu, todas provienen del

occidente peninsular, en el espacio comprendido entre el río Guadiana y el Duero (Mapa 1).³ Se caracterizan por ser textos religiosos, por estar escritos en alfabeto latino y por incluir frases propiamente latinas. Son precisamente dos de estas frases, las que encabezan los textos de Arroyo de la Luz y de Cabeço das Fráguas, en las que se incluye el verbo *scribo*; por su parte, en el texto de Arronches se registra la denominación de un individuo –o quizá varios– con onomástica local pero desinencias latinas (*Apinus Vendicus Eriacainu[s]*) y, finalmente, en el ara de Viseu, solo está redactado en lengua indígena lo que parece ser la referencia a las divinidades: *deibabor igo deibobor Vissaieigobor*, mientras que es latino el nombre del dedicante (*Albinus Chaereae f.*) y la fórmula votiva: *v(otum) s(olvit) l(ibens) m(erito)*.⁴

El uso del alfabeto y los textos mixtos (lusitanos y latinos) denuncian la influencia romana en la epigrafía del occidente hispano. De hecho, son casi inexistentes las inscripciones

1 El trabajo forma parte del proyecto de investigación: *Hesperia: Lenguas, Epigrafía y Onomástica Paleohispánica* (FFI2015-63981-C3-1-P, MINECO/FEDER). Agradecemos los comentarios de los asistentes al congreso y especialmente la revisión del artículo realizada por el Dr. J. M. Vallejo.
2 Las inscripciones se citan según MLH y el Banco de Datos Hesperia. Sobre la lengua lusitana, además del cuarto volumen de los *Monumenta Linguarum Hispanicarum*, véase: PRÓSPER 2002; GORROCHATEGUI

& VALLEJO 2010; VALLEJO 2005, 2013; WODTKO 2009, 2017.

3 Las ediciones de estos textos en VILLAR & PEDRERO 2001, 2001a; ALMAGRO *et al.* 1999; CARNEIRO *et al.* 2008; FERNANDES *et al.* 2009.

4 En otras inscripciones latinas votivas del occidente hispano el nombre de la divinidad indígena aparece en dativo vernáculo, véase: WODTKO 2009, 2017; GORROCHATEGUI & VALLEJO 2010; VALLEJO 2013; ESTARÁN 2016, p. 249–281.

paleohispánicas en la región en la que se han recuperado los textos lusitanos.⁵ Los textos latinos más antiguos son de cronología republicana (siglos II-I a. C.) y están relacionados con la conquista del territorio, como la *deditio* de Alcántara (*ELRH*, U2) –con datación consular del 104 a. C.–, *glandes inscriptae* (*ELRH*, G1–10 y 15) y los grafitos sobre cerámica del campamento de Cáceres el Viejo (*ELRH*, U9–19), en el que también se recuperó una tésera de hospitalidad latina (*ELRH*, U8); otra *tessera* procede de Las Merchanas (Lumbrales, Salamanca; *ELRH*, U22), sensiblemente más al norte que los ejemplares anteriores: *te(s)era Caurie(n)sis magistratu Turi*.⁶

En la epigrafía latina de época imperial de la región es muy común la onomástica vernácula, tanto nombres personales como teónimos,⁷ sin embargo, el número de textos en lengua indígena es escasísimo. De Hoz estima que no existió una epigrafía lusitana propiamente dicha sino usos puntuales de la lengua local para escribir textos religiosos, que serían realizados por individuos bilingües alfabetizados en latín.⁸ Efectivamente, la última característica a subrayar de este conjunto de textos es que todos ellos, al menos en la medida que somos capaces de comprenderlos,

pueden clasificarse como religiosos, ya que se identifican teónimos –una parte de los cuales puede reconocerse con seguridad como tales por aparecer en la epigrafía votiva latina de la región (Tab. 1)– y también nombres de animales, presumiblemente ofrecidos en sacrificio a las divinidades (en Cabeço das Fráguas aparecen unos *suovetaurilia*), dicho carácter cultual es indiscutible en el caso del último epígrafe descubierto: el ara de Viseu. S. Alfayé y F. Marco y J. De Hoz asocian el uso de la lengua vernácula a la esfera de la religión, según el último de estos tres autores el lusitano era un instrumento del culto, mientras que los dos primeros afirman que su elección está estrechamente unida a la identidad local.⁹

La manifiesta influencia latina en las inscripciones lusitanas permite suponer una cronología avanzada para ellas, pero la datación de estos textos es imprecisa y difícil de determinar, dificultada por el carácter rupestre de una parte de ellos. De hecho, son los argumentos paleográficos los esgrimidos para retrotraer a época republicana el nuevo epígrafe de Arroyo de la Luz –concretamente el uso de P abierta– y para datar el texto de Cabeço das Fráguas en el Principado.¹⁰

5 La epigrafía del SO se concentra en el extremo sur, salvo algunos pocos ejemplares (De Hoz 2010, p. 298–302). En el Tajo se localizan las cecas de Salacia y Tamusia (*MLH*, I, A.103 y A.91), esta última es una ceca celtibérica de localización excéntrica (SÁNCHEZ & GARCÍA 1988), con la que se han relacionado varias téseras de hospitalidad: ALMAGRO-GORBEA 2003, CP-20, CP-13, CP-18 y CP-16, RODRÍGUEZ 2008.

6 Sobre la difusión de la epigrafía latina en la región y el proceso de latinización: ENCARNACÃO 1995, SALINAS 1995, ESTEBAN 2000, EDMONDSON 2002.

7 PRÓSPER 2002, OLIVARES 2002, NAVARRO & RAMÍREZ 2003, VALLEJO 2004.

8 DE HOZ 1995, p. 4; 2013, p. 89–91.

9 ALFAYÉ & MARCO 2008, DE HOZ 2013. Cf. BELTRÁN 2011, p. 43–47.

10 ALMAGRO-GORBEA *et al.* 1999; HERNANDO BALMORI 1935.

Tab. 1. Animales y divinidades en las inscripciones lusitanas, de las segundas solo se incluyen aquellas que también aparecen en epígrafes latinos y que, por tanto, es segura su clasificación como teónimos (elaborada a partir de la Base de Datos de Onomástica de Hesperia). En la inscripción de Viseu, además, aparece *Deibabor* y *Deibobor*, que plausiblemente puede traducirse como “a las diosas y los dioses”

INSCRIPCIONES	LUSITANAS	INSCRIPCIONES LATINAS
ANIMALES	TEÓNIMOS	TEÓNIMOS
<i>oila / oilam</i> (L.3.1 y Arronches)	<i>Bandi</i> (Arronches)	<i>Bandi</i> (CIL, II, 545, 855; AE, 1967, 132, 134; HEp, 3, 494; HEp, 5, 123, 994, 1040; HEp, 11, 660, 662, 666, 670, 672, 713; HEp, 13, 713, 990; HEp, 15, 92; HEp, 17, 235; HEp, 18, 569)
<i>porgom / porcom</i> (L.2.1 y L.3.1)	<i>Cantibidone</i> (Arronches)	<i>Erbine Iaedi Cantibidone</i> (HEp, 4, 1043)
<i>taurum / tau[ro?]</i> (L.3.1 y Arronches)	<i>Crouceai</i> (L.2.1)	<i>Crouga</i> (AE, 1985, 516)
	<i>Reue</i> (L.3.1 y Arronches)	<i>Reue</i> (CIL, II, 685; AE, 1909, 245–246; HEp, 2, 541; HEp, 4, 577; HEp, 5, 644, 1029; HEp, 6, 1079; HEp, 7, 483, 501, 528; HEp, 9, 448; HEp, 14, 233; HEp, 17, 99)
	<i>Labbo / Laebo?</i> (L.3.1)	<i>Laepo</i> (AE, 1984, 480–481)
	<i>Munitie</i> (Arronches)	<i>Munidi</i> (AE, 1915, 8; AE, 1967, 142; HEp, 2, 792, 869)
	<i>Trebarune</i> (L.3.1)	<i>Trebaruna</i> (AE, 1958, 17; AE, 1977, 381; HEp, 12, 93; EE, VIII, 15; AE 1934, 20)

El verbo *scribo* en las inscripciones lusitanas

El verbo se emplea en la frase latina que encabeza dos de los textos lusitanos: *Ambatus scripsi* (L.1.1 = CC.03.01) y *Rufinus et Tiro scripserunt* (L.2.1 = L.02.01). El primero es la inscripción de Arroyo de la Luz, localidad conocida anteriormente como Arroyo del Puerco (Cáceres). Este epígrafe está actualmente perdido y se conoce únicamente por la transcripción que el presbítero Simón Benito Boxoyo transmitió a Masdeu, quien la publicó en su *Historia crítica de España* como dos inscripciones diferentes: “la primera de estas dos lápidas (...) existe en Arroyo el puerco en distancia de tres leguas de Cáceres, y la segunda en una dehesa de esta misma villa, donde quedan

ruinas de antigua población. Parecen entrambas de una misma mano” (Fig. 1).¹¹ Untermann, sin embargo, las cataloga conjuntamente y pone en primer lugar la parte encabezada con la frase latina *Ambatus scripsi*.¹²

El segundo de los textos es el epígrafe rupestre de Lamas de Moledo, conservado *in situ* (Moledo, Castro Daire, Viseu); en este caso el encabezamiento es *Rufinus et Tiro scripserunt*.¹³ En el primer ejemplo solo hay un sujeto con nombre indígena, *Ambatus*, bien documentado en Hispania,¹⁴ mientras que en el segundo son dos *cognomina* latinos, el primero de los cuales es poco común en la epigrafía peninsular¹⁵ pero el segundo está ampliamente atestiguado,¹⁶ también en Lusitania, con conjuntos significativos en Condeixa-a-Velha, Idanha-a-Velha, Ibahermando y Mérida.¹⁷

11 MASDEU 1800, p. 631.

12 CIL, II, 738–739; además de la bibliografía que recoge Untermann, véase: PRÓSPER 2002, p. 69–83.

13 CIL, II, 416, además de la bibliografía recopilada en MLH, véase: RODRÍGUEZ COLMENERO 1995, n.º 46, BÚA 1999, p. 321–326, PRÓSPER 2002, p. 57–68, HEp, 9, 765.

14 VALLEJO 2005, p. 134–140.

15 ABASCAL 1994, p. 528; no obstante, *Tiro* está documentado en un epitafio de Viseu: *Tiro G[a]lli f. an. XIII h. s. e. d. r. p. s. t. t. l.* (CIL, II, 415).

16 ABASCAL 1994, p. 485–487.

17 NAVARRO & RAMÍREZ 2003, p. 283–286, mapa 257. No excluyen que pudiera ser un *Deckname*, ya que aparece en muchas fórmulas onomásticas peregrinas (NAVARRO & RAMÍREZ 2003, p. 410).

También es muy común en el área de Viseu (Tab. 2). De su onomástica puede deducirse que el primero es un individuo de origen local (*Ambatus*), algo que también se ha supuesto, aunque tengan nombres latinos, para los otros

dos, a juzgar tanto por el ejemplo que ofrece el propio *Ambatus* como por estar el resto de la inscripción redactada en lengua vernácula y por reducirse su denominación a un único idiónimo.¹⁸

Tab. 2. *Rufus* y *Rufinus*/-a en la epigrafía del distrito de Viseu

<i>CIL</i> , II, 409 Viseu	<i>D. M. s. Rufino patri et Rufinae matri et Rufinae sorori Areius et Rufina f. c.</i>
<i>CIL</i> , II, 414 Castendo	<i>D. M. s. Rufinae Rufi f. an. LVII f. m. f. c.</i>
<i>CIL</i> , II, 422 Penalva	<i>Rufo Fusci f. annorum XXV Fuscus Albini filio suo et sibi</i>
<i>CIL</i> , II, 423 Penalva	<i>D. M. s. Rufo Fuci an. IX Amoena Severi an. IV Plau[---]da Caius a. XXX Firmi[---]a Firmi a. XXXX Lucius H Rufi M SRN ES f. c.</i>
<i>HEp</i> , 1, 700 Cárquere	<i>Rufinus Calaet(i) an. LXV X a. f. c. D. M. s. s. t. t. l. h. c.</i>
<i>HEp</i> , 1, 704 Cárquere	<i>Rufu[s]Rufi f. an. X[---] hic s[itus]</i>
<i>HEp</i> , 1, 705 Cárquere	<i>Rufus Rufi f. a[n. -----]</i>
<i>HEp</i> , 7, 1285 Cárquere	<i>D. M. s. Am(o)e(nae) Ruff(inae?) Ce(liae, -liti) (filiae) a. XXXV</i>
CARON 1996, n. 11 Cárquere	<i>D. M. s. d. Aur(elius) Ruf(us)</i>
CARON 1996, n. 23 Cárquere	<i>Maeliae Rufinae an. XXX m. f. c.</i>
CARON 1996, n. 38 Cárquere	<i>s. M. D. Rufus</i>
CARON 1996, n. 43 Cárquere	<i>[D]M. s. Tongetae Rufi an. LXX</i>
<i>CIL</i> , II, 434 S. João de Pesqueira	<i>L. Sulpi(cius) Rufinus Limicus sibi et Sul(piciae) Cileae Sul(picio) Rufo Sul(piciae) Rufinae Abiis f.</i>

La interpretación literal de las dos frases que encabezan los epígrafes de Cabeço y Lamas implica que *Ambatus*, *Rufinus* y *Tiro* serían los autores del texto, pero cabe preguntarse si fueron los redactores, los que realizaron la *ordinatio* y/o los que grabaron las letras, las tres fases para la ejecución de una inscripción determinadas por

J. Mallon, o si caben incluso otras posibilidades. Es evidente que en la realización del epígrafe de Lamas de Moledo —el único de los dos ejemplares que se conserva— participó un profesional, pues no se trata de un mero esgrafiado sino que las letras están grabadas con profundidad y requirieron para su ejecución del instrumental propio del lapicida.¹⁹

18 MARINER 1987, p. 136; ESTARÁN 2016, p. 267. El uso temprano de nombres latinos se atestigua en los caudillos lusitanos citados en las fuentes literarias: HERNANDO BALMORI 1935, p. 83–84.

19 BELTRÁN 2013, p. 173: “the Lusitanian inscriptions are of a good size and carved deeply, which makes it likely that specialists were involved”.

Según el propio J. Mallon, cuando aparece en una inscripción, el verbo *scribo* se refiere a la *ordinatio*: «la *préparation matérielle, sur la pierre, du travail de gravure, préparation qui a consisté à marquer à la craie, ou au charbon, ou à la pointe sèche, ou au pinceau, les traits que le ciseau a ultérieurement suivis*». ²⁰

Pero el verbo *scribo* tiene un número importante de acepciones diferentes en la literatura latina y también en la epigrafía, como señala C. Zaccaria: «*scribere, che risulta alla fine termine jolly, atto ad sprimere una gran varietà di azioni che precedono e accompagnano la redazione del monumento epigrafico: composizione del testo, preparazione "ordinata" della pagina da scolpire, esecuzione materiale dell'iscrizione sulla pietra oppure nel bronzo, scrittura a pennello o a graffito su diversi supporti*». ²¹ Esta polisemia explica las distintas interpretaciones que se le ha dado en el caso de las inscripciones lusitanas y que está indisolublemente unido al problema de quiénes eran *Ambatus*, *Rufinus* y *Tiro* (magistrados, sacerdotes, escribas o lapicidas):

1. S. Mariner interpretó que se trataba de funcionarios, por comparación con las cláusulas que aparecen en dos bronce republicanos que recogen sendos senadoconsultos. El *S.C. de Bacchanalibus*: *sc(ri)undo adf(ue)rant* *M. Claudi M. f. L. Valeri P. f. Q. Minuci C. f.* (*CIL*, I² 581); y *CIL*, I² 586: *scr(ri)undo adf(ue)re* *A. Manlius A. f. Sex. Iulius [Sex. F.] L. Postumius S. f.* ²² F. Beltrán también lo

compara con la fórmula *scribundo adfuerunt* de los decretos municipales y, por tanto, considera que *Ambatus*, *Rufinus* y *Tiro* actuarían como secretarios de la decisión de una comunidad. ²³

2. Untermann considera que serían escribas: «parece que desde muito cedo se teria formado uma especialidade profissional de pessoas que prestavam ao público indígena lusitano o serviço de fazê-lo – algo como gabinetes de escribas (...) *Duas das inscrições lusitanas mencionadas foram evidentemente escritas por profissionais desta índole*». ²⁴
3. Vaz estima, sin embargo, que serían quienes promovieron el sacrificio: «*Rufo e Tiro determinaram (que se fizesse um sacrificio)*». ²⁵
4. Rodríguez Colmenero cree que son los magistrados que redactaron el texto y que darían fe, como sucede en los pactos de hospitalidad, ya que considera que es una inscripción jurídica y no religiosa. ²⁶
5. Para S. Alfayé y F. Marco serían los oficiantes, con una función similar a los *curatores* del ara de Marecos. ²⁷
6. M. J. Estarán afirma: «no se debe entender como el acto físico de escribir, puesto que no hay señales paleográficas de que el texto hubiese sido elaborado por dos manos. A cambio, existen paralelos en la epigrafía latina que demuestran que *scribo* también tiene la acepción de “encargar una inscripción”», para lo que ofrece algunos paralelos de epígrafes funerarios. ²⁸

20 MALLON 1952, p. 57.

21 ZACCARIA 2003, p. 246; véanse las múltiples acepciones del verbo en la correspondiente entrada del *Oxford Latin Dictionary*, también el trabajo de RICCI & NONNIS 2007.

22 MARINER 1987.

23 BELTRÁN 2011, p. 46; 2013, p. 176; los ejemplos en los decretos municipales están recopilados en SHERK 1970.

24 UNTERMANN 2002, p. 68.

25 VAZ 1990, p. 284–285.

26 RODRÍGUEZ COLMENERO 1993, n. 46; 1995, p. 220.

27 ALFAYÉ & MARCO 2008, p. 297–298. El texto de la citada ara es el siguiente: *o(mnia?) v(ota?) co(nsecro?) et nim(bifero?) Danigo m(acto?) Nabiae Coronae vacca(m) bovem Nabiae agnu(m) Iovi agnum bove(m) lact(entem) [...] jurgo agnu(lum)? [I]dae cor(onam) ann(o) et [d]om(o) actum V Id(us) Apr(iles) Largo et Mesallino co(n)sulibus curator(ibus) Lucretio Vitullino Lucretio Sabino Postumo Peregrino (Hep, 6, 1069).*

28 ESTARÁN 2013, p. 267–268.

El verbo *scribo* en la epigrafía latina

Es difícil determinar si, como señalaba Mallon, *scribo* hace o no referencia a una fase precisa de todas aquellas que, según él mismo describió, exige la ejecución de un epígrafe. En la conocida inscripción bilingüe del taller epigráfico de Palermo se emplean los verbos *ordinare* y *sculpere* para describir su labor: *tituli heic ordinantur et sculpuntur aidibus sacreis cum operum publicorum* (CIL, X, 7296), mientras que en CIL, VI, 9556 se utiliza *scribo*: *D. M. titulos scribendos vel si quid operis marmorari opus fuerit hic habes*, que debe cotejarse con la incompleta (CIL, VI, 9557), restituida como [V]italis · scri[ptor] [ti]tulorum.²⁹ Dos excepcionales inscripciones rupestres de *Philippi* (Macedonia) informan sobre el proceso de ejecución de un epígrafe, en la primera se emplean los verbos *scribo* y *sculpo*:

P. Hostilius P. l. Philadelphus petram inferior(em) excidit et titulum fecit, ubi nomina cultor(um) scripsit et sculpsit sac(erdote) Vrbano s(ua) p(ecunia)

*P. Hostilius Philadelphus ob honor(em) aedilit(atis) titulum polivit de suo et nomina sodal(ium) inscripsit eorum qui munera posuerunt*³⁰

Pero el significado preciso de *scribo* en muchas inscripciones es incierto. Los grafitos parietales de Pompeya ofrecen el ejemplo en el que *scribo* se refiere con seguridad a la acción de escribir

el texto: *Anteros hoc scripsit* (CIL, IV, 4925) o *Romanos scri[psit]* (CIL, IV, 5381). Pero la interpretación está abierta cuando su elaboración requiere de la intervención de un especialista, pues puede hacer referencia al ejecutor del *titulus* o al que redactó el texto que grabó o pintó el primero que, en algún caso, como ya se ha visto en los senados consultos, podían, además, ser documentos oficiales en cuya redacción intervenían escribas profesionales.

En los *programmata* electorales pompeyanos puede identificarse a los autores, pues en ocasiones su nombre aparece tras el del candidato y ante o precedido de la abreviatura *scr(ipsit)*: *M(arcum) Cerrinium aed(ilem) o(ro) v(os) f(aciatis) scr(ipsit) Florillus* (CIL, IV, 803). J. L. Franklin identifica catorce *scriptores* en Pompeya, de una parte de los cuales no se conserva su nombre completo y el resto usa solo un *cognomen*: *Sabinus*, *Ascaules*, *Phyloterus*, *Florillus*, *Istmus*, *Ataude* y *Corrado*, la excepción es *L. Livius Severus*.³¹

El verbo *scribo* aparece en un número importante de *carmina epigraphica*; además, se atestigua en algunas inscripciones funerarias comunes (Tab. 3), en las que parece intercambiable con expresiones más habituales como *curavit* o *fecit*, por lo que debe entenderse que tiene el mismo significado que estas: encargar la inscripción. No obstante, es una expresión minoritaria; se atestigua la forma singular (*scripsit*) y plural (*scripserunt*), así como la abreviatura *sc.*

29 Sobre estas inscripciones, véase SUSINI 1968, p. 17–27; STEFANO MANZELLA 1987, p. 53–64; ALFÖLDY 1989, p. 174–176; ZACCARIA 2003, p. 245–246; EDMONDSON 2014, p. 111–112.

30 CIL, III, 633 = PILHOFER 2009, n. 163 y 164.

31 FRANKLIN 1978. CORTE 1965, n.º 650–654, identificó en Pompeya una de las *officinae* de estos trabajadores.

Tab. 3. Inscripciones funerarias en las que se usa el verbo *scribo*³²

CIL, III, 774	<i>de]fu[ncto] [Sa]lon(is) [infe]licissim(o) qui vixit an. p(lus) m(inus) XXXVIII scripsit N(a)evius Cassius fratri misero</i>
CIL, V, 10761	<i>D. M. P. Aelio Aug(usti) lib. Phaonti et Domiti(a)e Epictesi co(n)iugi sanctissimae lib. scripserunt</i>
CIL, VI, 12016	<i>D. M. A. Antonius Successanus co<m>paravit sibi et Rotri(a)e Rustician(a)e co(n)iugi su(a)e et Antonis fili(i)s suis libertis libertabusque aeorum Brotria Rusticiana scripsit Antonio Successano co(n)iugi qui [---]</i>
AE, 1964, 73	<i>D. M. Q. Iulio Agathocli scribae aed(iliu)m cur(uliu)m Iulia Agathoclia mater pientissima scripsit</i>
AE, 1986, 76	<i>D. M. Verria Profutura Verrio Demetrio co(n)iugi enemerenti qui vixit ann. XXIIIX titul<u>(m) po(osito) mo(numento) scripsi(t)</i>
ICUR, 8, 2274	<i>Fl. Partheniae coniugi quae vixit <c>um Felice ann. XVII bene merenti in pace ego Iulius scripsi</i>
ICUR, 9, 24942	<i>Antissio Crescenti parenti Antissius Crescentianus Antisius Genialis fili scripserunt patri suo qui vixit LXVII annis</i>
CIL, VIII, 2026	<i>D. M. s. Ianuaria [v(ixit) a(nnos)] LXXX ne[po]tes scrip[ser]unt</i>
CIL, VIII, 3286	<i>[D. M.] s. [---] Licinia Ius[---]bus karis(simae) [---] vet(eranus) scripsit</i>
CIL, VIII, 4381	<i>C. Iulius Antoninus Iunior militavit speculator in leg(ione) III Aug(usta) vixit annis XXXI m(ensibus) X d(iebus) III scripturam tituli muniment(i!) parentes infelicissimi filio rarissimo super scripserunt h. s. e.</i>
LIIKelsey	<i>D. M. Aureliae Marcianae incomparabili feminae quae vixit annis XXV et mensi(bu)s VII M. Aur(elius) Ptolemaeus co(n)iugi m<e>renti suae hoc scripsit et ceteris liberis libertisque eius</i>
ILJug, 316j	<i>D. M. s. L. Metelli Cle(mentis?) Ilviri sacerdotis Brinniae Maximae con(iugis) et Helviae Severinae socrus Eutyches lib(ertus) scripsit</i>

En la edición de uno de estos textos, el epitafio de *Q. Iulius Agathoclus, scriba aedilum curulium* (AE, 1964, 73), Atilio Degrassi señala que las dos primeras y las dos segundas líneas del texto están redactadas por diferentes manos.³³ Sin embargo, juzga improbable que su madre grabase el texto y estima que *scripsit* debe entenderse como *scribendum curavit*, poniendo como paralelo unos versos de Propertio (IV 7, 83): *hic carmen media dignum me scribe columna, sed breve, quod currens vector ab urbe legat: Hic Tiburtina iacet aurea Cynthia terra, accessit ripae laus, Aniene, tuae* (ed. Loeb). También señala que el uso del verbo es propio de las inscripciones funerarias cristianas y sigue la interpretación propuesta para estas por A. Ferrua, quien también considera que en los epitafios en los que parientes o amigos aparecen seguidos de *scripserunt*, debe interpretarse como *scribendum curaverunt*, tal y

como aparece explícitamente en una inscripción de África: *D. M. s. Verria Salla se viva sibi et Hortensio Sucesso marito suo memoriae causa fecit qui vixit annis LXXXX Hortensi Successus Victor Rusticus fili et he. eius scribendum curaverunt* (CIL, VIII, 4410).³⁴ En otros epígrafes se utiliza el verbo *inscribo*, más adecuado para describir la acción de grabar una inscripción, pero parece igualmente intercambiable con *facere* o *curare*.³⁵

Sin embargo, en otras inscripciones su significado debe ser más específico, dado que aparecen dos sujetos y otro verbo, que puede colegirse hace referencia a la erección del monumento funerario (*facio, curare*) (Tab. 4). Sirva como ejemplo CIL, VI, 14794, reeditado por Stefano Manzella, tras el hallazgo de un nuevo fragmento de esta placa de mármol: *[D.] M. [---] Aug. lib. Isochrysus [et ---]e mater fecerunt sibi et [libertis] libertabusq.*

32 La recopilación de las Tablas 3–5 habría sido imposible sin la ayuda del buscador del Epigraphik-Datenbank Clauss-Slaby.

33 DEGRASSI 1964, p. 142.

34 FERRUA 1939, p. 44; DEGRASSI 1964, p. 142. También es de la misma opinión CALABI LIMENTANI 1966.

35 CALABI LIMENTANI 1966 señala que *scribere, inscribere* y *sculpere* parecen intercambiables; *inscribo* aparece, entre otras, en CIL, VI, 9012; CIL, VI, 1948 y CIL, VI, 10011a. Es el verbo que utiliza Augusto en las *Res Gestae* (XXXV) cuando se le concedió el título de *pater patriae*, que fue grabado en su casa, el foro y la curia.

*posterisq. [eorum; Eu]charis s<cripsi>t cariss. filia [---]us fecit sibi et Claudiae [---]i coniugi et libertis [libertabus]que posterisque eorum.*³⁶

En el texto un liberto imperial, con un *cognomen* griego *Isochrysus*, y su madre *fecerunt* –Setefano Manzella sobreentiende “este sepulcro”– mientras que Eucaris se ocupó de incidir la inscripción: *scripsit*. Puede mantenerse, por tanto, que en este testimonio el valor del verbo es idéntico: *scribendum curaverunt*. Sin embargo, también hay un ejemplo más explícito en *CIL*, VI, 18378: *T. Fl. Hymnus manu mea utraque scripsi.*³⁷ Es presumible que esta indicación esté haciendo referencia a algún elemento importante o a una intervención personal en la elaboración del monumento y su epígrafe que se desea destacar pero que no se explicita. En el caso del *S. C. de Pisone Patre*, Tiberio remarca en las últimas líneas su intervención directa en la creación del documento y su posterior destino, que incluía su grabado y exposición pública en bronce: *Ti. Caesar Aug. trib. potestate XXII manu mea scripsi velle me <h>. s. c. quod et factum IIII Idus Decem. Cotta et Messalla cos. referente me scriptum manu Auli q. mei in tabellis XIII referri in tabulas pub(l)icas.*

Sin embargo, retomando los epitafios, la interpretación que se refiere al comitente parece adecuada en la mayor parte de los casos, porque en ninguno se indica nada que permita sospechar

que el personaje sea un lapicida profesional y, sin embargo, sí explicitan relaciones de parentesco o de dependencia con el finado. Solo en algunos pocos y excepcionales ejemplos la interpretación correcta parece otra. El primer caso es de cronología tardía y lo ofrece *Furius Dionysius Filocalus*, al que se ha considerado un calígrafo pues su nombre aparece en el frontispicio del manuscrito por ello llamado calendario Filocaliano: *Furius Dionysius Filocalus titulavit*, y en varias inscripciones con una paleografía muy característica, que se ha dado en llamar *scriptura Filocaliana*. Se asocia al papa Dámaso, pues su signatura aparece en el epigrama que dedica al mártir Eusebio: *Damasi papae cultor adque amator / Furius Dionysus Filocalus scribsit*,³⁸ su firma, además, aparece en otro *elogium* fragmentario.³⁹

Solo la paleografía y *ordinatio* ofrece en algún caso ayuda, así sucede en una inscripción funeraria de Bavay (Bélgica), en la que se recoge el nombre del finado y el nombre de quien se encargó de erigir el monumento. Pero además, en letras de módulo sensiblemente menor que el resto y en una ubicación secundaria, se lee “*SCIBIT GAVERIVS LA*”, que sus editores proponen enmendar como *sc(r)i<p>it Gaverius la(picida)*: *Sincorio, Crispi fili[o], Carapantho, fac. cur. Gamago, Craucilli filius. Scribit (scripsit) Gauerius lapicida.*⁴⁰

36 STEFANO MANZELLA 1989, n. 27.

37 Sobre esta expresión, véase SOLIN 1995, nota 14; también aparece en *AE*, 1984, 790: *D. M. Flavia Severa vix. an. XXXV M. Vlpus Bassus mil. leg. IIII Fl. Ant.*

strat. leg. coiugi [pi]entissime posuit manu mea scri<p>si l. d. d. d.

38 FERRUA 1942, ED 18.

39 FERRUA 1942, ED 18, 18I y 27.

40 HANOUNE *et al.* 2000.

Tab. 4. Inscripciones funerarias con *scribo* y un segundo verbo

CIL, III, 287	<i>D. M. Valeriae Cleopatrae fecit T. Ael(ius) Amiantus Aug(ugusti) lib. proc(urator) co(n)iugi su(a)e bene merenti cum qua vixit annis X ex peculio ipseius scripsit Valerius Andronicus lib.</i>
CIL, V, 7160	<i>M. Coelio C. f. Cam(ilia) Clementi mil(iti) c(o)hort(is) VI pr(aetoriae) optioni evoc(ato) Aug(usti) centurioni leg(ionis) IIII Flav(iae) Felic(is) M<oe>s(ia) superior(e) aras parentib(us) suis et propinq(uis) t(estamento) f(ieri) i(ussit) quod opus faciend(um) curavit C. Petronius Firmus scri<p>(sit) C. Pompeius</i>
CIL, VI, 14794	<i>[D.] M. [---] Aug(usti) lib. Isochrysus [et ---] e mater fecerunt sibi et [libertis] libertabusq(ue) posterisq(ue) [eorum] Charis scripsit cariss(ima) filia [---] us fecit sibi et Claudiae [---] i coniugi et libertis [libertabus] que posterisque eorum</i>
CIL, VI, 14931	<i>Dis Man. Ti. Claudius Apemantus Claudiae Aprodisiae congenatae b(ene) m(erenti) fec(it) D. M. Telespor(us) libertus vixit ann. scripsit L Aprodisia</i>
CIL, VI, 18378	<i>D. M. et somno aeternali securitati memoriaeq(ue) perpetuae Flaviae Melitinae quae vix(it) ann. XXXI m. III d. XX T. Flavius Hymnus coniugi sanctiss(imae) dulcissimaeq(ue) cum qua vix(it) ann. XIII et TT. Flavii T. f. Col. Marcellus et Titianus et Flavia T. f. Ampelis matri pientiss(imae) sarcophag<um> aetern<um> sigil(lario) cum opere et basibus fecer(unt) et consecraverunt Idib(us) Aug(ustis) Pudente et Orfito cos T. Fl. Hymnus manu mea utraque scripsi</i>
CIL, VIII, 4381	<i>C. Iulius Antoninus Iunior militavit speculator in leg(ione) III Aug(usta) vixsit annis XXXI m. X d. III scripturam tituli muniment(!) parentes infelicissimi filio rarissimo super scripserunt h. s. e.</i>

Tab. 5. Inscripciones religiosas con el verbo *scribo*

CIL, III, 6127	<i>D(eo) I(nvicto) M(ithrae) M(arcus) Titius Maximus Ilviralis col(oniae) voto libens posuit scr(ipsit) Aelian(us)</i>
CIL, III, 12476	<i>Veneria Castoris votu(m) ponet(!) Dom(i)n(a)e Regina(e) P. Iulius scri(p)s(it)</i>
CIL, V, 784	<i>I. O. M. collegium veteranorum posuit sub patre Titiano scripsit Ul[---] Amantius s(culpsit?)</i>
AE, 2012, 300	<i>I. O. M. Val(erius) Felicx(!) pro salutem suorum et suam ara(m) posuit Cocc(eius) (H)elius scripsit</i>

También encontramos el verbo en cuatro inscripciones religiosas en las que hay dos verbos y dos sujetos. En todas ellas el primero que aparece es *ponere*, explicitándose en una: *ara(m) posuit*. Los textos se cierran con el verbo *scribo* y su correspondiente sujeto. Sin duda son un buen paralelo para los textos lusitanos, tanto por su carácter religioso como por recoger un segundo verbo, sin embargo, no se indica cargo alguno de los individuos que ejercen como sujeto de *scribo*, que aquí aparece cerrando los epígrafes y no en su encabezamiento.

En Hispania el verbo se emplea en dos inscripciones, dos *tituli picti*, de la Cueva Negra de Fortuna (Murcia):

1. [----] *montis in excelsos Phrugia numina templis fidelibus instructis altis constituere deis hoc etiam L. Oculatius Rusticus et Annius Crescens sacerdos A(e)sculepi Ebusitani scripserunt VI K. April.*

2. *VI calenda[s]A++ / hoc scripserunt / speculator et [---] / locamus xoana [---] / [---]IVS NO[-7?]-[+---] / [---]+AD+[-] / [---]+ET O[---] / [---]KAL OC[---] / [---]O[-5?]-VS+[---]*

En la primera aparecen dos personajes, *L. Oculatius Rusticus* y *Annius Crescens*, el segundo de los cuales es sacerdote de Esculapio. Sus editores señalan: «se evidencia pues que estamos ante una indicación de un hecho formal y no de concepción intelectual del texto que también fue realizada por quienes *scripserunt* y lo señalan mediante la introducción de su identidad con *hoc etiam* es decir, “concibieron” el texto y también lo “*scripserunt*”. Nos hallamos, pues, ante un original autógrafo».⁴¹

41 STYLOW & MAYER 1987, II.4, el segundo texto en MAYER 1996, n.º 1; véase también VELAZA 2003.

Conclusiones

En ninguna de las dos inscripciones lusitanas se indica dato alguno sobre el personaje o personajes que actúan como sujeto de *scribo*. En este sentido conviene tener en cuenta el análisis sintáctico de la inscripción de Lamas de Moledo, en la que se identifica un nominativo plural (*Veamnīcori*), presumiblemente una comunidad, a la que le sigue el verbo *doenti*, en tercera persona del plural, clasificaciones ambas sobre las que existe unanimidad desde el trabajo de Hernando Balmori; la etimología del verbo se ha buscado en el campo semántico de dar, donar o poner.⁴² Por tanto, en este epígrafe hay dos sujetos: *Rufinus et Tiro*, por un lado, y los *VEAMNICORI*, por otro, de los que dependen dos verbos: *scripserunt* y *DOENTI*, respectivamente. Este hecho impide, a nuestro juicio, pensar que *scribo* se emplee en esta inscripción para referir la acción cultural y/o el hecho de costearla. En el texto se diferencia, por tanto, entre la acción cultural, expresada en lengua lusitana, y la acometida por *Rufinus* y *Tiro*, que no puede referirse sino a la redacción/ejecución del texto. En el caso del epígrafe de Arroyo de la Luz, la interpretación del texto lusitano es menos transparente y, además, está comprometida por las sospechas de que el dibujo que poseemos sobre ella no es completamente fiable.

Pero esta última deducción no cierra demasiado el abanico de interpretaciones, ya que puede considerarse que actuaron a modo de notarios, como sucede con los magistrados en los bronceos romanos, que levantan acta de una decisión; que fueron escribas, *apparitores* especializados en la escritura y encargados de redactar el texto; que fueron los lapicidas, responsables de grabarlo en la piedra; o incluso los individuos que sufragaron el coste de la inscripción, como sucede en las excepcionales inscripciones de *Philippi*. Lamentablemente, creemos que no hay elementos de juicio determinantes para inclinarse por una u otra opción. Sobre ninguno de los tres personajes

que encabezan estos dos textos lusitanos se añade información adicional, no obstante, puede ser relevante que su denominación se reduzca a un idionimo, mientras que en los otros epígrafes de la región los magistrados indican también su filiación o el cargo que ostentan. En la *deditio* de Alcántara el legado del pueblo indígena indica nombre y patronímico: *Arco Cantoni f.* (*ELRH*, U2), en la tésera de Las Merchanas solo se consigna el nombre pero se explicita que se trata de un magistrado (*magistratu Turi*, *ELRH*, U22) y en la inscripción de Idanha-a-Velha (16 a. C.), en la que un ciudadano de Augusta Emerita dona un reloj solar, aparecen cuatro magistrados locales, todos ellos consignados junto al nombre de sus respectivos padres: *Toutoni Arci f.*, *Malgeini Manli f.*, *Celti Arantoni f.* y *Ammini Ati f.*⁴³ Por contra, la opción de interpretar los dos encabezamientos como la firma de los lapicidas choca con la preeminencia y lugar destacado que ocupa, a diferencia de lo que sucede en los autores de los carteles electorales pompeyanos o con el ejemplo de Bavay, además, en las inscripciones hispanas en las que se ha propuesto reconocer la firma del lapicida, ésta ocupa un lugar discreto y el verbo utilizado es *facio*, entre ellas una inscripción votiva en un ara de Fundão (Castelo Branco): *[T]ongius [T]ongetami f. v(eteranus) miles signifer coh(ortis) II Lus(itanorum) Viqtoriae(!) v. s. l. m.*, grabado sobre el neto, y *Ardunnus Comini f. fe(cit)* en el zócalo.⁴⁴

En definitiva, los paralelos latinos en los que pueden comprobarse los diferentes significados del verbo *scribo* no permiten determinar con seguridad con cuál de ellos se utiliza en los textos lusitanos. Incluso hay una última posibilidad si se analiza desde una perspectiva local, que tenga en cuenta la situación sociolingüística y la historia de la escritura en Lusitania. Efectivamente, es remarcable que se emplease el verbo *scribo*, que pudiera haber sido sustituido por los más comunes *facio* o *curare* en casi todas las acepciones examinadas. Pero cabe plantear una

42 HERNANDO BALMORI 1935; *MLH*, IV, p. 739, 743; PRÓSPER 2002, p. 61–64.

43 MANTAS 1988. Sobre este aspecto, véase ENCARNAÇÃO 2010, que comenta estos y otros ejemplos.

44 *EE*, VIII, 14, es gemela de otro epígrafe grabado en un segundo altar: *ara(m) pos(uit) Tongius Tongetami f. Igaedit(anus) milis Trebarune l. m. v. s.* Todos los testimonios sobre lapicidas en CEBRIÁN 2000, p. 24.

interpretación en clave local, en una región ágrafa hasta la conquista romana. J. De Hoz sostiene la posibilidad de que en dicho contexto, la lengua lusitana no había creado el neologismo necesario para la novedad que suponía la escritura, que de ser cierto explicaría la aparición en latín de los dos encabezamientos en los epígrafes aquí estudiados.⁴⁵

Es posible que la elección de *scribo*, en lugar de otros verbos que hemos visto pueden ser equivalentes, se deba precisamente a la excepcionalidad de la puesta por escrito de los rituales indígenas en lengua lusitana. Esta opción permite interpretar los epígrafes en el contexto sociolingüístico y de incipiente desarrollo de la cultura escrita en la región. Un interesantísimo paralelo lo ofrece una inscripción funeraria procedente de Villar del Rey (Badajoz):⁴⁶

- a) *Accius Bouti f. Aloncus Instinie(n)sis hic situs est Taurus Acci f. Ammicius statuit et scripsit*
- b) *Bolosa Vapi (filia)*

Es un epitafio en el que aparecen tres personajes, todos ellos con onomástica indígena. El segundo personaje, *Taurus Acci f. Ammicius*, indica *statuit et scripsit*. Se subraya aquí también el hecho en sí de la escritura, pues se acompaña de un verbo que podía ser suficiente por sí mismo: *statuo*, que es una particularidad en la región, pues en ella se atestiguan varios epitafios en los que se emplea y en los que predominan los individuos con onomástica vernácula.⁴⁷ En definitiva, puede conjeturarse una especial relevancia del verbo *scribo* y de la escritura debida a las particularidades de la región, ágrafa hasta la conquista romana, de hecho, aunque hemos repasado parte de los paralelos que ofrece la epigrafía latina, hay que

destacar que su uso en la misma es excepcional, mientras que lo encontramos en dos de las seis inscripciones lusitanas, en las que además ocupa un lugar preeminente, pues aparece encabezando ambos epígrafes, algo que, sin embargo, no es común en los textos latinos.

Ignacio Simón Cornago

Università degli Studi di Roma Tor Vergata

Marie Skłodowska-Curie Researcher, European Union's Horizon 2020

Grant agreement N° 794476

<isimoncornago@gmail.com>

Bibliografía

ABASCAL 1994

ABASCAL (J. M.) – *Los nombres personales en las inscripciones latinas de Hispania*, Murcia, 1994.

ALFAYÉ & MARCO 2008

ALFAYÉ (S.), MARCO (F.) – « Religion, language and identity in Hispania: Celtiberian and Lusitanian rock inscriptions », in: R. HÄUSSLER (ed.), *Romanisation et épigraphie. Études interdisciplinaires sur l'acculturation et l'identité dans l'Empire romain*, Montagnac, 2008, p. 281–305.

ALMAGRO-GORBEA 2003

ALMAGRO-GORBEA (M.) – *Epigrafía prerromana*, Madrid, 2003.

ALMAGRO-GORBEA et al. 1999

ALMAGRO-GORBEA, (M.), ORTEGA, (J.), VILLAR (F.) – « Una nueva inscripción lusitana: Arroyo de la Luz III », *Complutum*, 10, 1999, p. 167–173.

ALFÖLDY 1989

ALFÖLDY (G.) – « Epigraphische Notizen aus Italien III. Inschriften aus Nursia (Norcia) », *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik*, 77, p. 155–180.

45 DE HOZ 2005, p. 88–89; los préstamos léxicos asociados a una nueva tecnología como la escritura parecen comunes, como sucede con el nombre de las letras griegas, véase para el caso latino el trabajo de PERUZZI 1973, cap. 1. VILLAR & PEDRERO 2001a, p. 257–258, estiman que RVETI, que aparece en la nueva inscripción de Arroyo de la Luz, pudiera ser equivalente al verbo latino *scribo*, pues proponen una etimología que lo relaciona con la raíz *reu-/ru-, « rasgar, arañar, excavar ».

46 *AE*, 1971, 146 = *Hep*, 7, 168. Publicada por RIVERO 1970–1971.

47 *CIL*, II, 663 (Villamesías, Cáceres); *CIL*, II, 5304 (Torre de Don Miguel, Cáceres); *Hep*, 5, 213 (Ibahernando, Cáceres); *Hep*, 5, 962 (Montemor-o-Novo, Évora); *Hep*, 7, 1276 (Castelo de Penalva, Viseu); *Hep*, 9, 258 (Tejar de Tiétar, Cáceres); *Hep*, 17, 240 (Ermida, Castelo Branco). Véase el comentario de J. Gómez Pantoja a *Hep*, 9, 258.

BELTRÁN 2011

BELTRÁN (F.) – « Lengua e identidad en la Hispania romana », *Palaeohispanica*, 11, p. 19–59.

BELTRÁN 2013

BELTRÁN (F.) – « Almost an oxymoron: Celtic gods and Palaeohispanic epigraphy. Inscriptions, sanctuaries and monumentalisation in Celtic Hispania », in: W. SPICKERMANN (ed.), *Keltische Götternamen als individuelle Option?*, Leidorf, 2013, p. 165–184.

BÚA 1999

BÚA (C.) – « Hipótesis para algunas inscripciones rupestres del occidente peninsular », in: F. VILLAR, F. BELTRÁN (ed.), *Pueblos, lenguas y escrituras en la Hispania prerromana*, Salamanca, 1999, p. 309–327.

CALABI LIMENTANI 1966

CALABI LIMENTANI (I.) – « *Scriptor titulorum* », in: *Enciclopedia dell'Arte Antica*, Roma, 1966, p. 123.

CARNEIRO *et al.* 2008

CARNEIRO (A.), D'ENCARNAÇÃO (J.), OLIVEIRA (J.), TEIXEIRA (C.) – « Uma inscrição votiva em língua lusitana », *Palaeohispanica*, 8, 2008, p. 167–178.

CARON 1996

CARON (L.) – « Art et société d'après les stèles funéraires de Cárquere », *Conimbriga*, 35, p. 69–106.

CEBRIÁN 2000

CEBRIÁN (R.) – *Titulum fecit. La producción epigráfica romana en las tierras valencianas*, Madrid, 2000.

CORTE 1965³

CORTE (M. della) – *Casa ed abitanti di Pompei*, Napoli, 1965 (3.^a edición).

DEGRASSI 1964

DEGRASSI (A.) – « Iscrizione sepolcrale di un 'scriba aedilium curulium' », *Bulletino della Commissione Archeologica comunale di Roma*, 78, p. 141–143.

DE HOZ 1995

DE HOZ (J.) – « Las sociedades celtibérica y lusitana y la escritura », *Archivo Español de Arqueología*, 68, p. 3–30.

DE HOZ 2005

DE HOZ (J.) – « Epigrafías y lenguas en contacto en la Hispania antigua », *Palaeohispanica*, 5, 2005, p. 57–98.

DE HOZ 2010

DE HOZ (J.) – *Historia lingüística de la Península Ibérica en la Antigüedad I. Preliminares y mundo meridional prerromano*, Madrid, 2010.

DE HOZ 2013

DE HOZ (J.) – « La epigrafía lusitana y la intersección de religión y lengua como marcador identitario », *Revista da Faculdade de Letras*, 12, 2013, p. 87–98.

EDMONDSON 2002

EDMONDSON (J.) – « Writing Latin in the province of Lusitania », in: A. E. COOLEY (ed.), *Becoming Roman, Writing Latin? Literacy and Epigraphy in the Roman West*, Portsmouth, 2002, p. 41–60.

ELRH

DÍAZ (B.) – *Epigrafía latina republicana de Hispania*, Barcelona, 2008.

ENCARNAÇÃO 1995

ENCARNAÇÃO (J. d') – « Roma e as primeiras culturas epigráficas da Lusitânia ocidental », in: F. BELTRÁN (ed.), *Roma y el nacimiento de la cultura epigráfica en Occidente*, Zaragoza, 1995, p. 255–269.

ENCARNAÇÃO 2010

ENCARNAÇÃO (J. d') – « Aspectos da aulturação onomástica nos primórdios da Lusitânia », in: J. G. GORGES, T. NOGALES (eds.), *Origen de la Lusitania romana (siglos I a. C. – I d. C.). VII Mesa Redonda Internacional sobre la Lusitania Romana*, Mérida, 210, p. 175–184.

ESTARÁN 2016

ESTARÁN (M. J.) – *Epigrafía bilingüe del occidente romano. El latín y las lenguas locales en las inscripciones bilingües y mixtas*, Zaragoza, 2016.

ESTEBAN 2000

ESTEBAN (J.) – « El proceso de romanización en Lusitania a través de la Epigrafía », in: J. G. GORGES, T. NOGALES (coords.), *Sociedad y cultura en Lusitania romana. IV Mesa Redonda Internacional*, Mérida, 2000, p. 249–268.

FERRUA 1939

FERRUA (A.) – « Filocalo, l'amante della bella lettera », in: A. FERRUA, *Scritti vari di epigrafia e antichità cristiane*, Bari 1939, p. 38–50.

FERRUA 1942

FERRUA (A.) – *Epigrammata Damasiana*, Roma, 1942.

FRANKLIN 1978

FRANKLIN (J. L.) – « Notes on Pompeian prosopography programmatum scriptores », *Cronache Pompeiane. Rivista dell'associazione internazionale 'Amici di Pompei'*, 4, p. 54–74.

GORROCHATEGUI & VALLEJO 2010

GORROCHATEGUI (J.) VALLEJO (J. M.) – « Lengua y onomástica. Las inscripciones lusitanas », *Iberografías*, 6, 2010, p. 71–80.

HANOUNE *et al.* 2000

HANOUNE (R.), RAEPSAET-CHARLIER (M. T.), LORIDANT (F.), LOUVION (Ch.), MULLER (A.) & DELMAIRE (R.) – « Recherches archéologiques à Bavay XXIV-XXVII (basilique du forum et kardo oriental) », *Revue du Nord*, 82, 2000, p. 115–154.

HERNANDO BALMORI 1935

HERNANDO BALMORI (C.) – « Sobre la inscripción bilingüe de Lamas de Moledo », *Emerita*, 3, 1985, p. 77–119.

ICUR

Inscriptiones christianae urbis Romae, Roma, 1921.

ILJug

Inscriptiones Latinae quae in Iugoslavia, Liubliana, 1963–1986.

LIKelsey

TUCK (S. L.) – *Latin Inscriptions in the Kelsey Museum*, Ann Arbor, 2005.

MALLON (1952)

MALLON (J.) – *Paléographie romaine*, Madrid, 1952.

MANTAS (1988)

MANTAS (V. GIL) – « *Orarium donavit Igaiditanis*: epigrafía e funções urbanas numa capital regional lusitana », in: *I Congreso Peninsular de Historia Antigua*, Santiago de Compostela, 1988, p. 415–439.

MARINER 1987

MARINER (S.) – « Latín y paleohispánicas, lenguas en contacto », in: J. GORROCHATEGUI, J. L. MELENA, J. SANTOS (ed.), *Actas del IV Coloquio sobre lenguas y culturas paleohispánicas*, Vitoria, 1987, p. 123–138.

MASDEU 1800

MASDEU (J. F.) – *Historia crítica de España y de la cultura Española XIX*, Madrid, 1800.

NAVARRO & RAMÍREZ 2003

NAVARRO (M.), RAMÍREZ (L.) (coords.) – *Atlas antroponímico de la Lusitania romana*, Mérida, 2003.

MAYER 1996

MAYER (M.) – « La Cueva Negra de Fortuna (Murcia) *Tituli Picti* », in: A. GONZÁLEZ, M. MAYER, A. U. STYLOW, R. GONZÁLEZ (eds.), *El balneario romano y la Cueva Negra de Fortuna* (Murcia). *Homenaje al prof. Ph. Rahtz*, Murcia, 1996, p. 407–422.

OLIVARES 2002

OLIVARES (J. C.) – *Los dioses de la Hispania Celtica*, Madrid, 2002.

PERUZZI 1973

PERUZZI (E.) – *Origini di Roma II*, Bologna, 1973.

PILHOFER 2009

PILHOFER (P.) – *Philippi II. Katalog der Inschriften von Philippi*, Tübingen, 2009.

PRÓSPER 2002

PRÓSPER (B. M.) – *Lenguas y religiones prerromanas del Occidente de la Península Ibérica*, Salamanca, 2002.

RICCI & NONNIS 2007

RICCI (C.), NONNIS (D.) – « Scriptura e scriptores: alcune riflessioni sul mondo romano » in: G. FIORENTINO (ed.), *Scrittura e società. Storia, cultura, professioni*, Roma, 2007, p. 33–60.

RIVERO 1970–1971

RIVERO (M. C.) – « La Villa Romana de Leoncillo, su cipo funerario y la inscripción de Berry (Badajoz) », *Zephyrus*, 21–22, 1970–1971, p. 329–350.

RODRÍGUEZ COLMENERO 1993

RODRÍGUEZ COLMENERO (A.) – *Corpus-catálogo de inscripciones rupestres de época romana del cuadrante noroeste de la Península Ibérica*, La Coruña, 1993.

RODRÍGUEZ COLMENERO 1995

RODRÍGUEZ COLMENERO (A.) – « Corpus de inscripciones rupestres de época romana del NW de la Península Ibérica », in: A. RODRÍGUEZ COLMENERO, L. GASPERINI (ed.), *Saxa Scripta. Actas del Simposio Internacional Ibero-Itálico sobre epigrafía rupestres*, La Coruña, 1995, p. 117–253.

RODRÍGUEZ 2008

RODRÍGUEZ (J.) – « Una nueva tésera con leyenda Avilaca », in: G. BRAVO, R. GONZÁLEZ (coord.), *Asociación interdisciplinar de Estudios Romanos*, 6, Madrid, 2008, p. 225–236.

SALINAS 1995

SALINAS (M.) – « Los inicios de la epigrafía en Lusitania oriental », in: F. BELTRÁN (ed.), *Roma y el nacimiento de la cultura epigráfica en occidente*, Zaragoza, 1995, p. 281–292.

SÁNCHEZ & GARCÍA 1988

SÁNCHEZ (J. L.), GARCÍA (S.) – « La ceca de Tanusia », in: *Actas del I Congreso Peninsular de Historia Antigua*, Santiago de Compostela, 1988, p. 149–190.

SHERK 1970

SHERK (R. K.) – *The Municipal Decrees of the Roman West*, New York, 1970.

SOLIN 1995

SOLIN (H.) – « Thesaurus und Epigraphik », en: *Wie die Blätter am Baum. So wechseln die Wörter*, Stuttgart -Leipzig, 1995, p. 57–78.

STEFANO MANZELLA 1987

STEFANO MANZELLA (I. di) – *Mestiere di epigrafista. Guida alla schedatura del materiale epigrafico lapideo*, Roma, 1987.

STEFANO MANZELLA 1989

STEFANO MANZELLA (I. di) – « Lapidario profano ex Lateranense: nuove iscrizioni », *Bolletino dei Musei e Gallerie Pontificie*, 9.1, 1989, p. 41–78.

STYLOW & MAYER 1987

STYLOW (A. U.), MAYER (M.) – « Los tituli de la Cueva Negra. Lectura y comentarios literario y paleográfico », in: *La cueva negra de Fortuna (Murcia). Antigüedad y Cristianismo IV*, Murcia, 1987, p. 191–235.

SUSINI 1968

SUSINI (G.) – *Il lapicida romano. Introduzione all'epigrafia latina*, Roma, 1968.

UNTERMANN 2002

UNTERMANN (J.) – « A epigrafia em língua lusitana e a sua vertente religiosa », in: *Religiões da Lusitania*, Lisboa, 2002, p. 67–70.

VALLEJO 2005

VALLEJO (J. M.) – *Antroponimia indígena de la Lusitania romana*, Vitoria, 2005.

VALLEJO 2013

VALLEJO (J. M.) – « Hacia una definición del Lusitano », *Palaeohispanica*, 13, 2013, p. 273–291.

VAZ 1990

VAZ (J. L. Inês) – « Divindades indígenas na inscrição de Lamas de Moledo (Castro Daire-Portugal) », *Zephyrus*, 43, p. 281–285.

VELAZA 2003

VELAZA (J.) – « Los textos de la Cueva Negra y sus modelos literarios », in: *La cultura latina en la Cueva negra. En agradecimiento y homenaje a los Profs. A. Stylow, M. Mayer e I. Velázquez*, Murcia, 2003, p. 265–274.

VILLAR & PEDRERO 2001

VILLAR (F.), PEDRERO (R.) – « La nueva inscripción lusitana: Arroyo de la Luz III », in: F. VILLAR, M. P. FERNÁNDEZ (ed.), *Religión, lengua y cultura prerromanas de Hispania. VIII Coloquio sobre lenguas y culturas paleohispánicas*, Salamanca, 2001, p. 663–698.

VILLAR & PEDRERO 2001A

VILLAR (F.), PEDRERO (R.) – « Arroyo de La Luz III », *Palaeohispanica*, 1, 2001, p. 235–274.

WODTKO 2009

WODTKO (D.) – « Language Contact in Lusitania », *International Journal of Diachronic Linguistics and Linguistic Reconstruction* 6, p. 43–90.

WODTKO 2016

WODTKO (D.) – *Lusitanian. Language, writing, epigraphy*, Zaragoza, 2016.

ZACCARIA 2003

ZACCARIA (C.) – « Scriptor: lo scrittore che non deve scrivere », in: M. G. A. BERTINELLI (ed.), *Serta Antiqua et Mediaevalia VI*, Roma, 2003, p. 237–254.

2165.	Cerca de Cáceres (1).	L·OEMINA · INDI · ENV PETANIM · INDI · AR IMOM · SINTAMO M · INDI · TEVCOM SINTAMO	
2166.	Cerca de la misma Villa (1).	MBATVS SCRITSI CARLAE PRAISOM SECIAS . ERBA . MVITIE AS . ARIMO . PRAESO NDO . SINGEIEYO INI . AVA . INDI . VEA VN . INDI . EDAGA ROM . TEVCAE COM INDI . NVRIM . IIF VDE EC . RVRSE CO AMPILVA INDI	5 10 15
(1) Boxoyo, en Carta de Cáceres con fecha de 15 de Octubre de 1793.			
(2) Boxoyo citado.			

Fig. 1. Inscripción de Arroyo de la Luz (*MLH*, IV, L.1.1): dibujos de Boxoyo publicados por Masdeu (*apud MLH*, IV)⁴⁸

RVF' INVS'.ET T'IR'OSCR'IP' SE'RVN'T VEAMNICORI DOENTI ANGOM LAMATICOM CROVCEAIMAGA REAIQI PETRA'NI'OLI ADOM.PORGOMIOEVA. CAELOBRIGOI	5 10	'RVF''INVS'.ET T'IR'OSCR'IP' SE'RVN'T VEAMNICORI DOENTI ANGOM LAMATICOM CROVCEAIMAGA REAIQI.PETRA'NI'OLI ADOM.PORGOMIOEVA. CAELOBRIGOI
--	---------	---

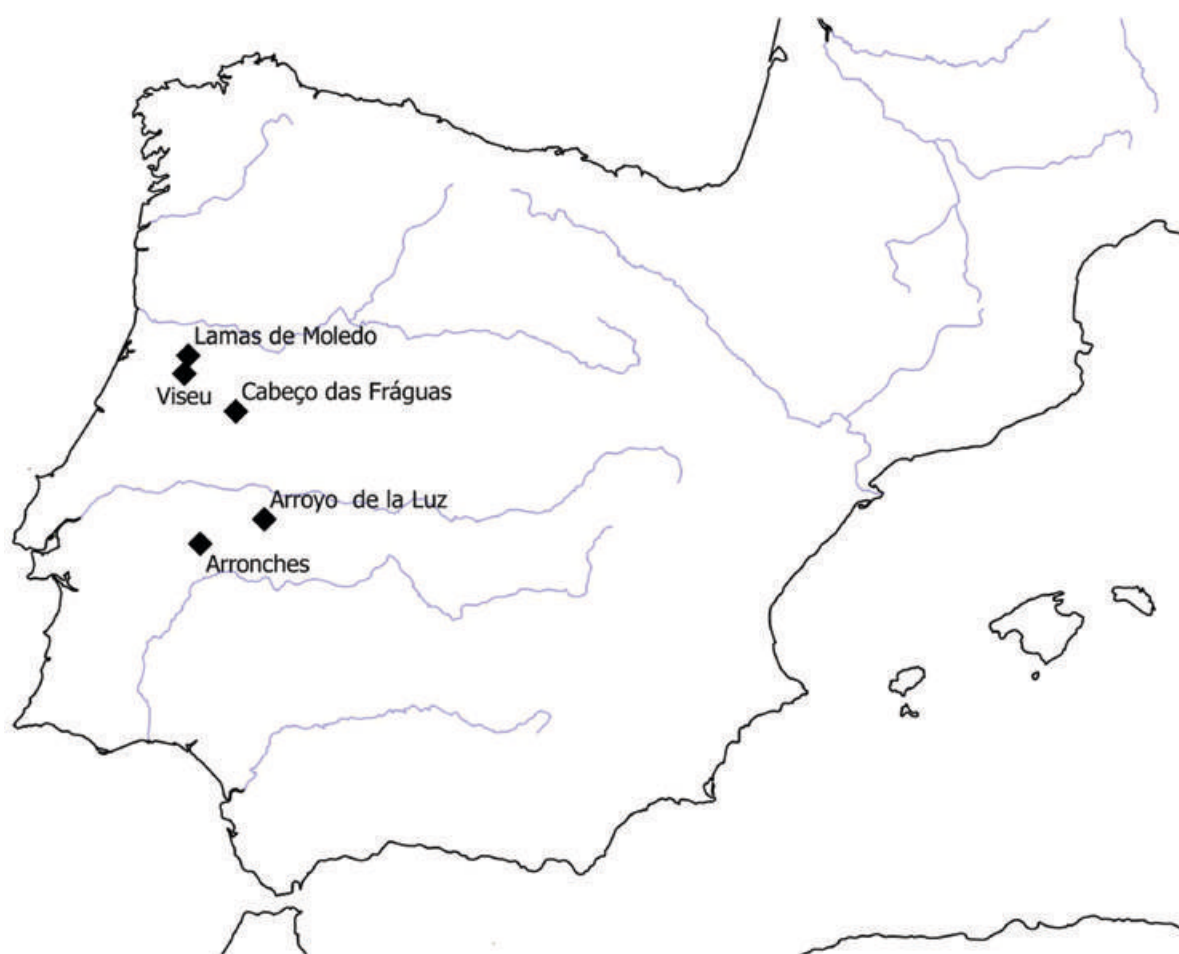
Fig. 2. Inscripción de Lamas de Moledo (*MLH*, IV, L.2.1): dibujo de Hernando Balmori 1935

48 Las lecturas de las inscripciones lusitanas están tomadas de Untermann (*MLH* IV), que utiliza las mayúsculas para transcribir los textos vernáculos escritos en alfabeto latino, con un punto bajo se

representan las interpunciones, son de lectura dudosa las letras subrayadas y hemos añadido comillas para indicar las letras unidas en nexos.



Fig. 3. Inscripción de Villar del Rey: fotografía general y de detalle del Museo Arqueológico Provincial de Badajoz, dibujo de Rivero 1970–1971



Mapa 1. Lugares de hallazgo de las inscripciones lusitanas

JOSÉ MARÍA VALLEJO

Divinidades y dedicatorias religiosas en Hispania occidental: lo que la lingüística (y otras ciencias) pueden decir sobre funciones teonímicas¹

A medida que la paleohispanística ha adquirido la madurez de una disciplina cada vez más consolidada entre nuestros investigadores, con una trayectoria de 40 años desde la publicación de las primeras actas de Congresos de lenguas y culturas paleohispánicas², otras subdisciplinas, en principio ancilares, han tratado de ganar autonomía y se han convertido en candidatas a ocupar posiciones más independientes. Una de estas subdisciplinas es la teonimia, de moda creciente en los últimos años, que ha adquirido un protagonismo sin duda merecido por la gran cantidad de testimonios epigráficos. La preparación de la base de datos teonímica dentro del Banco de Datos Hesperia³, y el estudio detallado de todas las formas atestiguadas han puesto de relieve en el análisis teonímico la falta de un método capaz de adecuarse a las necesidades generales del fenómeno religioso: el caos en los enfoques de los análisis, ya denunciado hace tiempo⁴, impide en la práctica un estudio teonímico coherente, con un consenso general

por parte de todas las disciplinas involucradas. La labor del proyecto Hesperia era preparar un análisis de los teónimos hispanos, considerando un punto de vista moderno e interdisciplinar cuyo modelo, desafortunadamente, no existía en ninguna de las obras generales a disposición del público.

Para comprender el contexto en el que nos movemos en la actualidad, quizá sea oportuno proporcionar algunas pinceladas bibliográficas sobre el tema. En el año 2002, en España, aparecieron dos estudios sobre teonimia que rápidamente se convirtieron en referentes en el terreno de la religión antigua de Hispania. El libro de Blanca Prósper⁵, desde el campo de la lingüística, y el de Juan Carlos Olivares⁶, desde el dominio de la Historia de las religiones, se ocupan de las dedicatorias a divinidades en el ámbito geográfico noroccidental hispano; el primero fundamenta la interpretación en un estudio etimológico de los teónimos⁷, y el

1 Este artículo se enmarca en el proyecto de investigación FFI2015-63981-C3-1-P, del Ministerio de Economía, Industria y Competitividad, y del Grupo Consolidado del Gobierno Vasco – Eusko Jaurlaritza GIC12/92-IT698-13. Debo agradecer a M.^a Cruz González e Iñaki Simón su atenta lectura del texto y las sugerencias que me han hecho.

2 En 1976 publicaron Fco. Jordá, J. de Hoz & L. Michelena las *Actas del I Coloquio sobre lenguas y culturas prerromanas de la Península Ibérica (Salamanca, 27-31 de mayo de 1974)*, Salamanca.

3 Este gran proyecto, que aspira a registrar todos los materiales relacionados con las lenguas prerromanas

de la península ibérica, se encuentra accesible en <<http://hesperia.ucm.es>>.

4 Cf., por ejemplo, GONZÁLEZ GARCÍA & GARCÍA QUINTELA 2005, p. 28.

5 PRÓSPER 2002.

6 OLIVARES 2002.

7 Según una absoluta “prioridad del procedimiento de la reconstrucción”, basado en la “evidencia etimológica” (PRÓSPER 2002, p. 34). Precisamente uno de los *caveats* que se les pueden poner a los análisis religiosos a partir del origen etimológico de los nombres es, precisamente, la confusión de “religión con teonimia” (cf. GONZÁLEZ GARCÍA & GARCÍA QUINTELA 2005, p. 43).

segundo desarrolla un análisis de la dispersión geográfica y se aventura a una comparación de fondo con las regiones celtas del resto de Europa⁸. Claro está que no son los únicos estudios sobre teonimia hispana; no se pueden olvidar los clásicos de Blázquez⁹, Encarnação¹⁰, García Fernández-Albalat¹¹ o García¹², y otros más o menos influyentes, o más o menos parciales. Pero la particularidad de estas dos monografías es que son representantes últimas de dos tipos de estudio que, desgraciadamente, no tienden a ir de la mano. Mi intención con este trabajo es, precisamente, hacer una reflexión seria sobre lo que creo que la Lingüística puede aportar en el ámbito de la teonimia antigua; y me gustaría estar equivocado al pensar que los lingüistas tendemos a ser excesivamente etimologicistas y que consideramos nuestra disciplina a la altura de otras, como la epigrafía, la religión o la historia romanas. He de coincidir en líneas generales con las palabras de Marco¹³, con motivo de una reseña al libro de Prósper, al expresar que “al introducir [la autora] el etimológico como criterio clasificatorio, convierte en premisa de taxonomía lo que más bien se esperaría como conclusión de la investigación”. Esta prioridad hacia criterios puramente lingüísticos se convierte en una forma circular de aproximación al complejo fenómeno religioso, de la que tampoco queda del todo exenta la obra de Olivares, quien se vale, en su caso (si

bien con otra perspectiva), del apriorismo de la comparación celta (galo-irlandesa básicamente) para alimentar el análisis de las formas hispanas. Si nos fijamos en el material disponible en la Hispania antigua, nos percatamos de que cualquiera de las dos obras mencionadas utiliza la generalidad de los registros teonímicos de la epigrafía hispana, que constituye en sí misma un corpus muy grande, tanto en variedad de nombres como en repetición de formas, con abundancia de contextos lingüísticos latinos, aunque sin faltar otros contextos indígenas y mixtos. En la práctica, a la hora de establecer el número definitivo de formas, pueden surgir algunos problemas relacionados con la identificación de nombres, como en el caso de las formas *Trebopala*, *Labbo* o *Ampilua* entre los lusitanos, las secuencias **tokoitoś** y **sarnikio**¹⁴ en Celtiberia, o la forma *Salaeco* entre los iberos, y algunas otras pequeñas dudas que seguramente quedan sin resolver en la epigrafía latina. Pero este no es lugar para estos detalles; los datos básicos manejados son correctos, y pueden ser una referencia válida los que se recogen a fecha de diciembre de 2017 precisamente en el Banco de Datos Hesperia, que tiene en cuenta más de 700 inscripciones hispanas con nombres de divinidades locales¹⁵. En cualquier caso, no llegan a 20 las inscripciones indígenas con material teonímico: ninguna segura en el mundo ibérico o del SO, algo más de una

8 La comparación de las formas hispanas se realiza, en este caso, fundamentalmente con las de la Galia antigua y la Irlanda medieval, lo cual no da pie a pensar, por ejemplo, en una eventual personalidad independiente de algunos fenómenos religiosos en Hispania.

9 BLÁZQUEZ 1962.

10 ENCARNÇÃO 1975.

11 GARCÍA FERNÁNDEZ-ALBALAT 1990.

12 GARCIA 1991.

13 MARCO 2004, p. 118.

14 Sigo la tradición epigráfica de citar en negrita la transcripción del signario paleohispánico, y en cursiva, el alfabeto latino.

15 Existe un número significativo de nombres de divinidad con suficientes atestiguaciones, lo que permite paliar estas dudas epigráficas o de interpretación, que generalmente se refieren a hápax o lecturas únicas.

Para mi propósito, tampoco son graves otros problemas que se producen a la hora de establecer el porcentaje de inscripciones indígenas o latinas, dado que algunas son mixtas o bilingües y otras indeterminadas. Ejemplo de inscripción bilingüe es la que está dirigida a las divinidades de Viseu (*HEp*, 17, 255: *Deibabor / igo / Deibobor / Vissaieigo/bor / Albinus / Chaereae / f. / u. s. l. m*), con una primera parte en lengua indígena y una segunda en latín; y como indeterminada podemos citar la inscripción perdida del Mosteiro de Ribeira (en Orense) (*CIL*, II, 2565; *IRG*, IV 91; *HEp*, 5, 640: *Crougiai / Touda / digoe / Rufonia / Seuer[a ---]*), cuya lengua no podemos precisar, dado que, a pesar de la flexión indígena de algunas formas (en caso de que la restitución *ope ingenii* de Gorrochategui sea correcta), no tenemos certeza absoluta de la lengua, y su final sin fórmulas votivas conservadas tampoco garantiza lengua latina.

decena en Celtiberia, y cinco en Lusitania aunque, con un criterio más laxo, podríamos aumentar algo este número¹⁶.

El volumen de datos contrasta con la pobreza informativa que proviene de otros campos, como el iconográfico, en relación con otras regiones de Europa¹⁷. Las noticias literarias también son escasas y confusas (los datos, ninguno): conocido es el pasaje de Estrabón en el que define a los galaicos como ateos y a los celtíberos como adoradores de un dios anónimo¹⁸. Por otro lado, los contextos arqueológicos que acompañan a las inscripciones son poco definidos¹⁹; en el aspecto geográfico también se ve un gran desequilibrio entre los materiales onomásticos directos y la información adicional que puede acompañar a las inscripciones²⁰.

Con esta cantidad de material, y a pesar de las vicisitudes referidas, el análisis lingüístico adquiere un gran protagonismo; las posibilidades que proporciona la abundante información son muchas, y seguramente útiles a la hora de ayudar a otras áreas en la interpretación del fenómeno religioso. Pero los estudios desarrollados por los lingüistas en nuestro país se han centrado fundamentalmente en la búsqueda de la función

religiosa a través de la etimología del teónimo²¹, y en ese aspecto los frutos no han podido ser más pobres: la etimología desnuda es una herramienta débil, “porque el nombre no refleja la función, o no necesariamente, por lo que se hace ineludible contar con la totalidad de los datos existentes en la inscripción y en su contexto”²². Debemos coincidir en que la esencia del dios no está totalmente definida por el nombre²³, precisamente porque pueden citarse ejemplos claros de incoherencia entre la forma etimológica y la función de la divinidad: el término latino *Lucifer* ‘portador de la luz’ (que traduce el griego Φωσφόρος), fue adaptado en la tradición cristiana mediante una antífrasis curiosa como una figura del mal²⁴. Esta falta de correspondencia obligatoria entre forma y función nos imposibilita para exportar ese modelo de análisis.

Los estudios parciales que no consideran todos los datos de una inscripción y su contexto son, a todas luces, ineficaces para a) conocer la realidad etimológica y b) comprender la religiosidad de los pueblos hispanos. Además, no es extraño que incluso las aproximaciones teonímicas más estrictamente etimológicas descuiden cuestiones lingüísticas de base, como

16 Cf. VALLEJO 2013.

17 Cf. OLIVARES 2002, p. 15; si bien es cierta esta ausencia relacionada con las inscripciones y los nombres de divinidades, para iconografía religiosa en la península ibérica pueden verse los trabajos de Silvia Alfayé (cf., por ejemplo, ALFAYÉ 2011).

18 STR. 3, 4, 16.

19 Cf. una buena descripción en DE TORD 2016, p. 17. Saliendo del ámbito de las inscripciones en lengua indígena, contamos con trabajos sobre los contextos arqueológicos de inscripciones latinas relacionadas con nombres indígenas (véase, por ejemplo, ALFAYÉ *et al.* 2014).

20 El mapa de DE TORD 2016, p. 53 contiene las “inscripciones religiosas indígenas, atendiendo a los criterios de identificación” (concentradas básicamente en el área mediterránea) y, si lo ponemos en relación con la onomástica de tipo divino de las inscripciones, distribuida por las regiones noroccidentales (mapa en http://hesperia.ucm.es/presentacion_onomastica.php), se evidencia el diferente carácter geográfico hispano en lo referente a manifestaciones religiosas.

21 Este optimismo desmesurado en cuanto a las posibilidades de la etimología se hace patente desde las primeras obras que abordan estudios sobre religión hispana (VASCONCELOS 1897, 1905, 1913; TOUTAIN 1967 [1905/1907]; LÓPEZ CUEVILLAS 1953), que culminan en la obra de BLÁZQUEZ 1962. En el extremo menos entusiasta podemos citar a GARCÍA FERNÁNDEZ-ALBALAT 1990, p. 104, quien escribe “la lingüística sin la historia de las religiones es una fuente de conocimiento inaplicable, es un manantial seco que ninguna información puede aportar al análisis de la religión de los pueblos prerromanos de la Península Ibérica”.

22 MARCO 1993, p. 482.

23 OLIVARES 2002, p. 21.

24 Otros ejemplos de total cambio de función de una divinidad a partir de la misma raíz pueden verse en las divinidades irania *Ahura* (dios supremo) e india *Asura* (divinidad demoníaca), o en semita *Baal* (‘señor’, principal divinidad), adaptado en la tradición judeo-cristiana como ‘divinidad extranjera’ o ‘falsa divinidad’.

- 1) el establecimiento de la lengua de la que partimos, aquella en la que se ha formado el teónimo, y a veces
- 2) aspectos filológicos y contextuales (como el soporte, el material, las cuestiones sociales que revelan las inscripciones...),
- 3) o los datos que nos proporciona la geografía lingüística y que tienen que ver con la extensión de los nombres y con las características del territorio que ocupan.

Muchos son los ejemplos que podrían aportarse para ilustrar el primero de los problemas, pero citaré solo dos de los que Prósper menciona en su obra: las formas *Borea* / *Boro* y *Quangeio*, consideradas respectivamente como derivadas de **g^woro*, -*ā* ‘montaña’ y de **kuwon* ‘perro’²⁵ no son sino análisis lingüísticos internos, un juego etimológico sin posibilidad de ser contrastado con otros datos y que, con toda seguridad, no aportan información sustancial al análisis de la divinidad. Un ejemplo del segundo problema es el que nos proporciona un teónimo en la inscripción de Santo Tirso en Porto (Portugal)²⁶, con una posible lectura *Abne*, hápax lingüístico al que Prósper dedica ocho páginas de su monografía²⁷, antes de verificar mediante una autopsia fidedigna si realmente en la inscripción no pusiera *Nabiae*, lectura apuntada ya por otros autores.

Ilustrativo del tercer problema es el teónimo *Bandue* (Mapa 1), que De Bernardo²⁸ considera celta, pero con dispersión lusitana, mientras que la forma *Nauiae* (Mapa 2) es analizada como lusitana²⁹. La comparación gráfica de estos teónimos en los mapas nos lleva a la cuestión de si no serán nombres pertenecientes a la misma lengua, aspecto que debe establecerse, según entiendo, con antelación a toda propuesta etimológica.

Esta ausencia de precauciones metodológicas provoca el vacío de un panorama lingüístico definido en la teonimia del área occidental hispana; la solución no pasa seguramente por hacer tabula rasa de todo lo hasta ahora dicho sobre el origen lingüístico de las formas, pero hay que afrontar la posibilidad de que debamos aplicar desde el principio otro punto de vista que otorgue a la lingüística un papel más realista en el estudio religioso. Coincidiré con Olivares³⁰ en la necesidad de hacer un análisis previo a la etimología, con lecturas e interpretaciones rigurosas. Las conclusiones etimológicas han de ser contrastadas, además, por otros medios independientes a la propia lingüística, como puede verse por la experiencia directa; un par de ejemplos serán suficientes para ilustrar la necesidad de relativizar las conclusiones más netamente lingüísticas.

El primero es el de *Endouellico*³¹, el mejor atestiguado entre los teónimos hispanos, con 65 ejemplos. Vasconcelos³² lo segmentó **Ande-vell-ico-s* y le adjudicó un significado de ‘óptimo, muy bueno’ con un prefijo **ande-* intensivo más el adjetivo **wello-* ‘mejor’, una forma plenamente celta (cf. galés y bretón *gwell* ‘mejor’). Por su parte, Tovar³³, aunque propuso igualmente un origen **wellos* ‘bueno’, se sintió tentado de relacionarlo con el antropónimo lusitano *Antubellicus*, y con vasco *beltz* ‘negro’, de forma que **endo-beles* (relacionado a su vez con *Indibilis*) significaría ‘muy negro’, con lo que podría tratarse de una divinidad infernal, como *Ataecina-Proserpina*. Búa³⁴ propuso un origen toponímico **endouello-*. Prósper³⁵ pensó que estaría compuesto de un prefijo **h₁en-do* ‘dentro’, de galo *endo-* (diferente de *ande*) o de lat. *indi-* (como en *indigena*), más las raíces

25 PRÓSPER 2002, p. 173, 308.

26 *HEp*, 6, 1072; *HEp*, 7, 1198.

27 PRÓSPER 2002, p. 89–97.

28 DE BERNARDO 2003, p. 209, y DE BERNARDO & GARCÍA QUINTELA 2008, p. 261 y nota 26.

29 DE BERNARDO & GARCÍA QUINTELA 2008, p. 308–311 lo consideraron lusitano (= indoeuropeo sin rasgos celtas).

30 OLIVARES 2002, p. 24.

31 En mis ejemplos cito los nombres de las divinidades en dativo, el caso de aparición habitual en las inscripciones. Evito así la polémica sobre la reconstrucción del nominativo, cuestión muy debatida en algunos casos.

32 VASCONCELOS 1905, p. 125.

33 TOVAR 1949, p. 165 y 188.

34 BÚA 2000, p. 72–73.

35 PRÓSPER 2002, p. 346–351.

*wel- ‘ver’ o *welH- ‘dominar’, pero no descartó un significado ‘valle, montuosidad’, relacionado con lat. *uolua*, *uulua* ‘útero’, o *uallis* ‘valle’. Marco³⁶ dudaba de su relación etimológica con el dios *Vaelicus* sobre la raíz *wailo- ‘lobo’, mientras que Ribeiro³⁷ aceptó la hipótesis de Búa en cuanto a una procedencia toponímica, sobre la raíz *wel- ‘querer’, en una formación cuyo significado sería ‘aquel que contiene en sí mismo el querer’.

El segundo caso que también ilustra la necesidad de otro tipo de análisis anterior a las propuestas etimológicas es el de *Bandue* (segundo nombre en cuanto a número de atestiguaciones, con 47 ejemplos), que Cocco³⁸ relacionó con una ‘raíz acuática’, similar a la que proporciona en indio antiguo *bindu* ‘gota’ (aunque en indio es una formación compleja). Michelena³⁹ avanzó que se podría tratar de la raíz *b^hend^h- ‘atar’, con grado *o* original o con grado cero, en la misma línea etimológica que la de De Bernardo⁴⁰; por su lado, Prósper propuso una forma *g^wem-tu ‘paso, pasaje’ no celta lingüísticamente⁴¹. Una postura más cauta es la de De Hoz y Fdez. Palacios⁴², quienes no proponen una etimología concreta, ni siquiera la certeza de que se trate de un nombre de origen indoeuropeo. Admitiendo los problemas para fijar la forma y el género, incluso piensan en una forma *band-* ‘divinidad’, en sentido genérico, como lat. *genius*, *lar* o *tutela*.

Creo que, con los dos ejemplos expuestos, estamos legitimados a preguntarnos si este

fuego de artificio etimológico tiene un valor real y un provecho claro de cara a establecer una visión coherente sobre la teonimia hispana. Una respuesta desgraciadamente negativa fue la que nos encontramos cuando diseñábamos las fichas de análisis de la teonimia en el Banco de Datos Hesperia; la variedad de análisis y la multiplicidad de conclusiones lingüísticas dispares nos obligaban a reestructurar las fichas y a diseñar nuevos modelos de análisis. Así, las mencionadas ideas de Olivares, un sencillo esquema recogido en De Hoz y Fdez. Palacios⁴³, algunos comentarios de González García y García Quintela⁴⁴ o Encarnação⁴⁵, sumados a las necesidades reales en la estructura del análisis han ayudado a crear una pequeña guía de trabajo, susceptible de ser aplicada a cualquier manifestación religiosa. A partir de ella podemos comenzar a consensuar algunos puntos de inicio en la investigación teonímica:

1. Función de la divinidad	α Adaptaciones latinas β Iconografía γ Epítetos δ Otros
2. Lengua	
3. Etimología	

1. En el primer punto de este modelo de análisis se coloca la interpretación de la función de la divinidad⁴⁶, que contiene, a su vez, otros subapartados, como son

36 MARCO 1993, p. 490.

37 RIBEIRO 2002, p. 87.

38 COCCO 1957.

39 MICHELENA 1961, p. 199.

40 DE BERNARDO 2003, p. 209; también DE BERNARDO & GARCÍA QUINTELA 2008. Originariamente *bandus, que correspondería (aunque en grado cero), a ind. a. *bandhuḥ* (que estaría en grado *e*) ‘parentesco, unión cercana, relación’.

41 PRÓSPER 2002, p. 257–281 propone un patrón proterodinámico *g^wem-tu-s / g^wṇ-teu-s ‘paso de montaña’ o ‘vado fluvial’, es decir, el camino de entrada a las poblaciones. PRÓSPER 1999, 163 había relacionado el radical teonímico *Band-* con *b^hnd ‘colina’.

42 DE HOZ & FDEZ. PALACIOS 2002.

43 DE HOZ & FDEZ. PALACIOS 2002, p. 46.

44 GONZÁLEZ GARCÍA & GARCÍA QUINTELA 2005, especialmente p. 33–34.

45 ENCARNÇÃO 1999.

46 El modelo de análisis que presento se basa en el estudio de los nombres; en este sentido, los que tienen más atestiguaciones presentan, evidentemente, más garantías que los que solo se atestiguan una vez. Sin embargo, si nuestro interés fuese hacer un examen de cada epígrafe, las fichas deberían incluir otros elementos: el primero sería tener en cuenta si el texto se conserva o está perdido; resultaría interesante saber si la inscripción es votiva, de sacrificio, de *defixio*... Los cultores también podrían recibir un estudio particular: si se trata de individuos o grupos, si tienen onomástica latina o local y, claro está, habría que considerar puntos comunes con los que expongo en el texto, es decir, los referentes a iconografía, epítetos, lugar de culto, etc.

- α. las adaptaciones o interpretaciones latinas que ayuden con el significado de la divinidad, es decir, con la semántica de la que tantas veces carecemos,
 - β. la iconografía, que puede ser un complemento del anterior,
 - γ. el estudio de los tipos de epítetos que acompañan, si se refieren topográficamente a la región, o acompañan a más de un nombre,
 - δ. otros, como pueden ser la distribución geográfica de los testimonios, el lugar de culto, la identificación de los santuarios, los ritos de sacrificios, animales sacrificados, etc.
2. El segundo punto será establecer la lengua en la que se ha construido el nombre, basándose en aspectos como la dispersión, la coincidencia geográfica con otras formas onomásticas o textos conocidos, el número y concentración de repeticiones, la posibilidad de préstamos, etc.
 3. En tercer lugar podríamos colocar la labor de establecer una etimología, pero esta deberá ser una cuestión secundaria a 1, precisamente por el riesgo ya mencionado de una argumentación circular, y secundaria, a su vez, a 2, por razones obvias.

La presentación de algunos de los teónimos hispanos mejor atestiguados nos ayudará a valorar la validez del esquema propuesto y, en último extremo, el papel concreto de la Lingüística en el análisis teonímico. Comenzaremos de nuevo con *Endouellico*, nombre masculino con 65 repeticiones bajo diversas variantes gráficas⁴⁷, conocido al menos desde el siglo XVI, y limitado geográficamente a un santuario en São Miguel da Mota (Terena, EVO, Portugal).

1. β. Algunas iconografías remiten a funciones sanadoras o salutíferas, al igual que algunas fórmulas que contienen las palabras “pro salute”⁴⁸. Para Vasconcelos⁴⁹ se trata de Esculapio, precisamente por la iconografía. Olivares⁵⁰ señala su carácter oracular y curativo, dentro de un ámbito privado o familiar.
1. γ. Carece de epítetos.
2. A pesar de la gran cantidad de atestiguaciones, solo podremos asignarle un punto en el mapa, en el sur de Lusitania; ello no es una gran ayuda para valorar la geografía lingüística.
3. En cuanto a su etimología, como ya hemos mencionado, el único elemento en común en los diversos autores es su consideración como un compuesto que además contiene un sufijo: **endo-uell-ico-*. No repetiré aquí las propuestas etimológicas (vid. *supra*), ninguna de las cuales parece seguir la línea semántica del ‘carácter curativo’ o de cualquiera de las otras conjeturas.

En el otro caso, el de *Bandue*, contamos con 47 atestiguaciones⁵¹, de género masculino, a pesar de De Bernardo⁵², que piensa en formas tanto masculinas como femeninas básicamente por dos inscripciones dudosas:

- la primera por su lectura e interpretación: en *bandu/alanobrigae* de San Amaro (OR) la ‘a’ pertenecería a *Bandu* en opinión de De Bernardo (*Bandua Lanobrigae*), en lugar de estar con *Lanobrigae* (*Bandu Alanobrigae*).
- y otra, por una iconografía femenina en la pátera de Calzadilla⁵³, donde un elemento ornamental le sirve como base para la interpretación⁵⁴. De las demás formas (45), las que tienen una lectura e interpretación seguras son masculinas.

47 *Endouellico*, *Endouol(l)ico*, *Enobolico*, *Indouellico* y *Ennouellico*.

48 Por ejemplo, *CIL*, II, 134 y *CIL*, II, 5207.

49 VASCONCELOS 1905, p. 128–129.

50 OLIVARES 2002, p. 230.

51 Con interesantes variantes como *Bandi*, *Bande*, *Bandei*, *Bandiae*, *Bandui*, *Bandu*, *Banduae*, *Bane* o

Bannei. PEDRERO 1999, p. 537 coloca las desinencias *-ue* / *-u* al N del Duero, y las variantes con *-i* / *-e* al S.

52 EN DE BERNARDO & GARCÍA QUINTELA 2008.

53 *AE*, 1960, 278: *Band Arauge*.

54 Quizá se puedan citar aquí unas palabras de MARCO 1993, p. 480, quien alertaba contra los “peligros de interpretaciones en clave simbólica de elementos puramente ornamentales”.

1. α. Quizá relacionado con Marte, aunque la inscripción *Deo Vexillor(um) / Martis socio / Banduae* de Rairiz de Veiga⁵⁵ podría estar mal leída o mal interpretada⁵⁶.
1. β. En la mencionada pátera de Calzadilla aparece acompañada de una figura femenina identificada normalmente con *Fortuna / Tutela*.
1. γ. Los epítetos que le acompañan son de tipo local en *-brigo*, *-briga*, *-breo* (algunos de los cuales mencionan a Genios o Lares), que harían referencia a ‘enclaves urbanos predominantemente indígenas y fortificados’⁵⁷, con lo que podríamos encontrarnos ante una divinidad protectora y tutelar⁵⁸; con este carácter puede relacionarse la figura femenina de la pátera de Calzadilla.
1. δ. Se le sacrifica un toro en la inscripción lusitana de Arronches⁵⁹ (en los *suovetaurilia* romanos el toro es para Marte). En opinión de Olivares⁶⁰, *Bandu-* y *Cosu-* son la misma divinidad, vinculada a Marte indígena, con lo que se asimila a un genio protector o tutelar sobre todo en tiempos de guerra.
2. Muestra una dispersión general lusitano-galaica (cf. Mapa 1).
3. En este caso, como en *Endouellico*, tendremos que admitir que las etimologías propuestas (vid. *supra*) son altamente conjeturales y no favorecen una interpretación real de la función de la divinidad.

El tercer nombre en número de atestiguaciones es *Nauiaie*, con 36 repeticiones, y con algunas variantes de escritura⁶¹. Se trata claramente de un nombre femenino.

1. γ. Los (pocos) epítetos son de tipo local.
1. δ. En la inscripción ritual de Marecos⁶² se le ofrecen un cordero y una vaca.
2. Tiene una dispersión lusitano-galaica, aunque para Olivares su culto está desplazado desde el área bracarense hasta Cáceres, por la discontinuidad geográfica que se aprecia (cf. Mapa 2). El mismo Olivares⁶³, en una alambicada argumentación, atribuye a *Nauiaie* un carácter polifuncional, por su existencia única como diosa supra-local al norte del Duero: los grupos sociales de Gallaecia habrían adjudicado a *Nauiaie* un carácter que, en otros ámbitos, ejercían varias divinidades con nombres diferentes. Así, sería una diosa tutelar, que tendría una vinculación con la guerra, quizá paredra de *Iuppiter*, relacionable a su vez con *Diana*, *Iuno*, *Tutela* o *Victoria*.
3. Precisamente por la falta de semántica clara, las etimologías propuestas vuelven a convertirse en meras conjeturas: Melena⁶⁴ parte de una etimología relacionada con gr. *βάπη* ‘bosque, valle’ y considera a *Nauiaie* “diosa de los valles selvosos, de los bosques y de los montes, como la Diana latina”; García Fernández-Albalat⁶⁵ lo relaciona con galés *naf* ‘jefe, señor (dios)’. Pero la hipótesis clásica es la de Vasconcelos⁶⁶, quien lo relaciona con

55 En Rairiz de Veiga (OR), *CIL*, II, 215*, *IRG*, IV 87, *HEp*, 12, 359.

56 En opinión de OLIVARES 2002, p. 45 es posible una relación de *Bandu-* con *Volenti*, a partir de *Toiraeco* de Feira (São Joao de Madeira, Aveiro: *Bande Velugo Toiraeco*, *HEp*, 11, 648; *HEp*, 13, 648), relacionable con *Tueraeo* de una inscripción de Vila da Feira (Aveiro: *Deo Tueraeo Volenti*, *HEp*, 11, 647; *HEp*, 13, 647).

57 Cf. OLIVARES 2002, p. 152.

58 Cf. también DE HOZ 1986 o DE HOZ & FERNÁNDEZ PALACIOS 2002. ENCARNÇÃO 1973, 1975 llega a una conclusión similar (es decir, se trataría de una divinidad tutelar), partiendo de una de las etimologías propuestas

‘dios que liga o está ligado a una población o tribu’ (cf. *supra*).

59 Arronches (Arronches, POA), en *HEp*, 17, 251. Se considera que recoge un ritual de sacrificio de varios animales a sus correspondientes divinidades.

60 OLIVARES 2002, p. 159.

61 *Nabi(a)e*, *Nabi*, *Nau*.

62 Marecos (Penafiel, POR), en *AE*, 1973, 319; *AE*, 1994, 935; *HEp*, 6, 1069.

63 OLIVARES 2002, p. 237.

64 MELENA 1984, 244, siguiendo a Bartoli.

65 GARCÍA FERNÁNDEZ-ALBALAT 1990, p. 301–302.

66 VASCONCELOS 1905, p. 278.

sánscrito *nāvyā* ‘curso de agua’; Prósper⁶⁷ lo vincula, además, con el apelativo castellano *nava* (**neh₂u-* > **nāu-*), con especialización de un nombre en -yo- para formar teónimos⁶⁸. De Bernardo y García Quintela⁶⁹ piensan en un lexema lusitano *nauia* > *nabia* ‘curso de agua, río’.

El cuarto nombre, *Ataecinae* (y variantes⁷⁰) con 36 ejemplos⁷¹, es un teónimo femenino cuyo culto principal, identificado por Abascal⁷², está en Santa Lucía del Trampal (CC), aunque este parece ser un santuario rural secundario, con su centro en Turobriga, en la Beturia céltica.

1. α. Vinculación a la diosa romana Proserpina (con un ejemplo en Mérida⁷³ y otro en Salvatierra de los Barros⁷⁴), su culto se extiende fácilmente (Proserpina es vista como una diosa agraria más que infernal). En opinión de Olivares⁷⁵, no se puede determinar que el carácter ctónico y agrícola sean las principales características de la divinidad.
1. γ. Su epíteto característico es el local *Turibrigensis*. Su aparente carácter tutelar está extendido al menos a tres focos⁷⁶, lo que indica movimientos de población, según Olivares⁷⁷.
3. Si bien Vasconcelos⁷⁸ había analizado el nombre como compuesto de **ate-* ‘de nuevo’ más *-*gena* ‘nacida’ (= ‘renacida’),

diosa de la tierra que renace cada año), Steuding⁷⁹ encontró en el irl. a. *adaig* ‘noche’ la etimología perfecta por la vinculación infernal de *Ataecina*, y tanto Luján⁸⁰ como De Bernardo⁸¹ lo aceptaron. Esto obligaría a admitir que la forma básica es *Adaegina*, no *Ataecina*; además, el término irlandés solo está atestiguado desde el siglo VIII y su origen es dudoso. Prósper⁸², por su lado, piensa en una raíz **at-* más los sufijos -*aiko-ino*, quizá a partir de un topónimo **at-aiko-*, -*ā*, como *Brigiaecini* estaría formado a partir de **brig-aiko-ino* sobre **brig-aiko-*.

Cossue / *Coso* (y sus numerosas variantes⁸³) es el quinto nombre peninsular por número de atestiguaciones, con 22 ejemplos. Se trata de una divinidad masculina.

1. α. Por la existencia de las inscripciones *Cososo deo Marti suo*⁸⁴ y *Marti Semno Cos*⁸⁵, se le supone una vinculación con Marte, incluso Olivares⁸⁶ llega a pensar que *Bandu-* y *Cosu-* son la misma divinidad, asimiladas a Marte indígena, como genio protector o tutelar, sobre todo en tiempos de guerra (cf. *supra*).
1. γ. Epítetos locales.
3. Prósper⁸⁷ ve en *Cossue* / *Coso* una relación con lat. *Consus*⁸⁸, y establece una etimología a partir de **kom-d^hh₁-tu* ‘reunión, acumulación’

67 PRÓSPER 2002, p. 189–195.

68 Pero esta etimología no explica el significado que podría asignársele ‘¿navegable?’, ‘¿relativo a la nave?’, ‘¿valle?’. A pesar de que la raíz no está ausente de las lenguas celtas (cf. irl. a. *náu* ‘barco’; galés *noe* ‘recipiente plano, artesa’), De Bernardo no ve características celtas en el nombre hispano (cf. *supra*).

69 DE BERNARDO Y GARCÍA QUINTELA 2008, p. 268–269.

70 *Ad(a)ecin(a)e*, *Ad(d)aeginae*, *Addeginae*, *Adegin(a)e*, *Ataecina(e)*, *At(a)ecin(a)e*, *Ataeginae*, *Attaecinae*, *Attaegina* o *Atteginae*.

71 Algunos de ellos indirectos, porque no mencionan el nombre de la divinidad, sino que se trata de fórmulas como *Deae sanctae Turibrige*.

72 ABASCAL 1995.

73 *CIL*, II, 462.

74 *HEp*, 6, 142.

75 OLIVARES 2002, p. 249.

76 Santa Lucía del Trampal, Malpartida de Cáceres y Herguivuela.

77 OLIVARES 2002, p. 249.

78 VASCONCELOS 1905, p. 161–163.

79 STEUDING 1884–1890.

80 LUJÁN 1998.

81 DE BERNARDO 1999, p. 80.

82 PRÓSPER 2002, p. 287–309, especialmente p. 299.

83 *Cosoe*, *Cosue*, *Cosu*, *Cosuo*, *Cuhue*, *Cusue*, *Cusei* o *Cosei*.

84 *CIL*, II, 2418 lo situaba en Braga, aunque corrigió su procedencia en pág. 706; en realidad se trata de *CIL*, XIII, 1353, de Levroux (Galia), entre los Bituriges Cubi.

85 Inscripción rupestre de Denia (A), en *CIL*, II, 5960.

86 OLIVARES 2002, p. 159.

87 PRÓSPER 2002, p. 225–226.

88 GONZÁLEZ GARCÍA & GARCÍA QUINTELA 2005, p. 50–53 critican la idea de relación con lat. *Consus*, porque se sabe que el dios romano tiene funciones limitadas al ámbito de la conservación y administración del grano.

(> *Cossue*) y **kom-d^hh₁-to* ‘reunido, acumulado’ (> *Coso*), pensando en galo *Condate* ‘confluencia’ (cf. las inscripciones galas a *Marti Condati*), por lo que estaríamos ante una divinidad de las “confluencias”⁸⁹.

El último ejemplo que quiero comentar es el de *Reue* (con la variante *Reuue*), con 20 atestiguaciones. Se trata de un teónimo masculino (a pesar de algunos intentos de demostrar lo contrario, como los de Fita⁹⁰ o García Fernández-Albalat⁹¹, que pensaban en una diosa *Reua*).

1. γ. Asociado normalmente a epítetos y a determinadas elevaciones montañosas (como *Larauco*, –monte de 1538 m– en *Reue Larauco*⁹², y otro *Larauco D(eo) Max(imo)*⁹³, que podría identificarse también con *Reue*). Por esta vinculación a las montañas, Olivares⁹⁴ lo asocia con *Iuppiter* (o con galo *Taranis*), quizá como *Salamati*, y acepta⁹⁵, en una de las pocas incursiones etimológicas en su obra, una relación con ‘río’ que toma de Villar⁹⁶.
1. δ. Recibe un toro en la inscripción sacrificial lusitana del Cabeço das Fraguas⁹⁷, y unas ovejas en la de Arronches⁹⁸.
2. Distribución lusitano-galaica.
3. Schmoll⁹⁹ lo relaciona con lat. *rīuus*, idea que ya se ve en Fita¹⁰⁰. Guyonvarc’h¹⁰¹ y Tovar¹⁰²

lo unen con lat. *rūs*, ind. a. *ravas*, irl. a. *róe* ‘campo, espacio abierto’, sobre **reuā-*, **rū-*. Untermann¹⁰³ pensó que podría ser un nombre común, equivalente al latino *numen*, o algo semejante. Para Villar¹⁰⁴ procede de **reu-*, sobre **er-* ‘ponerse en movimiento’, lat. *ruō* ‘correr’, por lo que Prósper¹⁰⁵ piensa que se trata de una divinidad fluvial. Búa¹⁰⁶ y Witczak¹⁰⁷ piensan en una raíz **dyēu-*, que es la de la divinidad celeste por antonomasia (*deus* en latín o *Ζεύς* en griego), y que se acomodaría bastante bien a su carácter y función, pero la idea es rechazada por Prósper por razones morfológicas¹⁰⁸.

A modo de recapitulación sobre todos los datos y comentarios que he ido exponiendo a lo largo del texto, dejo para el final unas palabras que ponen de manifiesto cierto pesimismo en cuanto a las posibilidades de interpretar el carácter de una divinidad a partir de su estudio lingüístico. Como hemos visto, la variedad de resultados surgidos de aplicar la etimología no permiten considerarla como una disciplina favorecida por encima de otras a la hora de efectuar un análisis teonímico. González García & García Quintela¹⁰⁹ proponen “integrar el aporte de la lingüística dentro del ámbito de la Historia de las Religiones como un tipo de análisis que contribuya, con otros,

89 Con independencia de la función de la divinidad, que no queda clara a partir de esta propuesta etimológica, existe algún problema fonético, porque *Coso* aparece casi siempre con *-s-* asimilada a partir de *-ns-* (solo aparece el grupo *-ns-* en *Conso S[---]ensi*, de Puente de Domingo Flórez (LE), *ERPL*, 12; *HEp*, 7, 387), mientras que en otros ejemplos como *Denso* (citado en PRÓSPER 2002, y en PRÓSPER & REDENTOR 2007: < **densos* ‘fuerza mágica’, concretamente de **dens-s-o* ‘dotado de fuerza mágica’) se mantiene el grupo *-ns-*. Por otro lado, la razón por la que la laringal no vocaliza es alambicada (p. 243), y está basada en paralelos externos, no internos de la propia lengua.

90 FITA 1911.

91 GARCÍA FERNÁNDEZ-ALBALAT 1990, p. 311–334.

92 Baltar (OR), *HEp*, 7, 483, *HEp*, 9, 449.

93 Vilar de Perdizes (Montalegre, VRE), *HEp*, 4, 1094; *HEp*, 12, 673.

94 OLIVARES 2002, p. 226.

95 OLIVARES 2002, p. 175.

96 VILLAR 1996.

97 Pousafoles do Bispo (Sabugal, GUA), en *HEp*, 5, 1029; *HEp*, 6, 1042; *HEp*, 9, 745; *HEp*, 13, 992.

98 *HEp*, 17, 251. Cf. *supra*.

99 SCHMOLL 1959, p. 34.

100 FITA 1911.

101 GUYONVARC’H 1967, p. 261.

102 TOVAR 1985, p. 245.

103 UNTERMANN 1985, p. 358.

104 VILLAR 1996, a partir de *IEW* 326.

105 PRÓSPER 2002, p. 128–145; en pág. 142 propone también la posibilidad de **sreu-* ‘fluir’.

106 BÚA 1997.

107 WITCZAK 1999.

108 PRÓSPER 2002, p. 143; sobre todo, por la necesidad de extender el grado pleno del nom. **dyēu-s* a todo el paradigma, como al dat. **dyeu-ei*, donde se esperaría más bien **dyu-ei*. Más que por esta razón (que podría ser una simple nivelación analógica), tendríamos el contraejemplo de *Iouei*, también lusitano, aparentemente sin evolución **dy-* > *r-*.

109 GONZÁLEZ GARCÍA & GARCÍA QUINTELA 2005, p. 27.

a la construcción de hipótesis explicativas del fenómeno religioso de dichas sociedades”. Y a falta de más ayuda, como claras iconografías o interpretaciones romanas, la etimología se mueve además en terrenos muy inseguros en los que las propuestas son imposibles de verificar salvo en caso de elementos con cierta posibilidad de comparación externa como:

- **lugu-* por la dispersión continental de esta divinidad celta;
- **endo-* en *Endouellico*, que parece ser un elemento **h₁en-do* ‘dentro’;
- **treb-* en *Trebarune* y quizá *Trebopala*, con un sentido de ‘habitación, construcción’;
- **deibo-* (masc.) y **deiba-* (fem.), muy probablemente sobre **deiws* ‘dios’ en *Deibabo*, *Deibabor* y *Deibobor*.
- quizá **kor(y)o-* (‘ejército’) en *Corobelicobo*,

además del omnipresente *-briga*. Entre los minoritarios también parecen tener cierta transparencia *Bormanico* (tal vez sobre **b^horwo-* / *b^hormo-* ‘bullir, hervir’¹¹⁰), *Nemedo* / *Nemedeco* (a partir de **nemeto-* ‘espacio sagrado’)...

Pero para el resto de los casos, desconocer la lengua o el contexto lingüístico-social en el que se forjó el nombre y los cambios que pudo sufrir es como carecer de la llave para abrir una puerta. Marco¹¹¹ señalaba incluso que ‘la teonimia es, con todo, un elemento básico para defender el carácter céltico o no céltico de una divinidad determinada’. Estoy de acuerdo con esta afirmación si lo que quiere decir es que pueden establecerse correspondencias entre deidades de culto hispano como *Lugu*, *Matribus*, *Eponae* o *Bormanico* y otras ya conocidas en la Keltiké como *Lugu*, *Matribus* (ο ματρειβο), *Eponae* o *Bormo* (*Boruo*, *Bormano*...). Pero hemos comprobado que otro tipo de apriorismos etimológicos más allá de estos no son aconsejables, por la imposibilidad de todo cotejo semántico, con lo que se vuelve

difícil hacer verdaderas aportaciones lingüísticas al estudio de los teónimos. En todo caso, para que fuera así, estas tendrían que producirse atendiendo a unos marcos generales tanto de *distribución* como de *filiación* lingüística: esa “filiación lingüística mal fijada” del Occidente, que mencionaba Michelena¹¹², y que todavía nos produce auténticos quebraderos de cabeza, es fundamental en el análisis lingüístico. Y, en cualquier caso, todo proceso lingüístico podrá ponerse en marcha solo después de otro tipo de análisis que nos ayude a establecer el carácter o función de la divinidad.

Desde un punto de vista interno, a falta de algo comparable en Lingüística con un juramento hipocrático, nosotros hemos de mostrarnos cautos con los procesos históricos y de reconstrucción, dado que las leyes fonéticas y los comportamientos regulares de las lenguas deben anteponerse a las excepciones, a los hápax, a las analogías, a las ultracorrecciones o a cualquier otro comportamiento irregular. Tampoco hemos de olvidar que de buenas lecturas se pueden obtener buenas o malas interpretaciones; de malas lecturas nunca se obtienen buenas conclusiones. El objetivo de estas líneas no es sino interrogarme (y que nos interroguemos) por la validez de estos estudios lingüísticos, al menos en su formulación más radical; y como pequeño avance de conclusión creo que queda claro que tanto el *desconocimiento* de la lengua en que se forjaron los nombres como la *urgencia* que mostramos en ocasiones a la hora de proponer un análisis lingüístico son la causa de mi pesimismo. Pero este pesimismo no será sino un acicate para afrontar la empresa con energías renovadas, con un llamamiento a trabajar por la interdisciplinariedad¹¹³ en un campo tan complejo como este.

José María Vallejo
 Universidad del País Vasco (UPV/EHU)
 <josemaria.vallejo@ehu.eus>

110 Cf. GORROCHATEGUI 1997, p. 34.

111 MARCO 1993, p. 482.

112 MICHELENA 1961, p. 199.

113 Son varios los campos con los que se puede construir un estudio multidisciplinar: la propia Filología y la Lingüística, la Epigrafía, la Historia de las Religiones, la Historia, la Antropología...

Abreviaturas particulares

AE = *Année Épigraphique*.

CIL = *Corpus inscriptionum Latinarum*.

HEp = *Hispania Epigraphica*.

IEW = POKORNY 1959.

IRG IV = LORENZO FERNÁNDEZ 1968.

Bibliografía

ABASCAL 1995

ABASCAL (J. M.) – « Las inscripciones latinas de Santa Lucía del Trampal », *Archivo Español de Arqueología*, 68, 1995, p. 31–105.

ALARCÃO 1990

ALARCÃO (J. de) – « Divindades da Beira: ensaio da geografia religiosa », *Arqueologia hoje*, 1, 1990, p. 146–169.

ALARCÃO 2001

ALARCÃO (J. de) – « Novas perspectivas sobre os Lusitanos (e outros mundos) », *Revista portuguesa de Arqueologia*, 4, 2001, p. 293–347.

ALFAYÉ 2011

ALFAYÉ (S.) – *Imagen y ritual en la céltica hispana*, La Coruña, 2011.

ALFAYÉ *et al.* 2014

ALFAYÉ (S.), GONZÁLEZ RODRÍGUEZ (M^a C.) & RAMÍREZ SÁNCHEZ (M.) – « La arqueología del culto a las divinidades locales en el Noroeste hispano », in: *Actas XVIII Congreso Internacional de Arqueología Clásica – Proceedings XVIIIth International Congress of Classical Archaeology*, Vol. II, Mérida, 2014, p. 1727–1730.

DE BERNARDO 1999

DE BERNARDO (P.) – *Nominale Wortbildung des älteren Irischen. Stammbildung und Derivation*, Tübingen, 1999.

DE BERNARDO 2003

DE BERNARDO (P.) – « Los formularios teonímicos. *Bandus* con su correspondiente femenino *Bandua* y unas isoglosas célticas », *Conimbriga*, 42, 2003, p. 197–212.

DE BERNARDO & GARCÍA QUINTELA 2008

DE BERNARDO (P.), GARCÍA QUINTELA (M. V.) – « Población trilingüe y divinidades del Castro de Lansbriga (prov. Ourense) », *Madridrer Mitteilungen*, 49, 2008, p. 254–290.

BLÁZQUEZ 1962

BLÁZQUEZ (J. M^a.) – *Religiones primitivas de Hispania*, Roma, 1962.

BÚA 1997

BÚA (J. C.) – « Dialectos indoeuropeos na franxa occidental hispánica », in: G. PEREIRA (ed.), *Galicia fai dous mil anos. O feito diferencial galego. I Historia I*, Santiago de Compostela, 1997, p. 51–99.

BÚA 2000

BÚA (J. C.) – *Estudio de la teonimia lusitano-gallega*, Universidad de Salamanca, Tesis doctoral inédita, 2000.

COCCO 1957

COCCO (V.) – « Flumen *Banduge*. Contributo allo studio dell'ambiente linguistico prelatino della Lusitania », *Revista Portuguesa de Filología*, 8, 1957, p. 1–38.

DE TORD 2016

DE TORD (G.) – « Epigrafía religiosa paleohispánica: problemas de identificación », in: I. CISNEROS, J. HERRERA, P. LANAU (ed.), *Problemas y limitaciones en el estudio de las fuentes, Actas de las I Jornadas Doctorales en Ciencias de la Antigüedad (Zaragoza, 18 de septiembre de 2015)*, Universidad de Zaragoza, 2016, p. 43–59.

ENCARNAÇÃO 1975

ENCARNAÇÃO (J. d') – *Divindades indígenas sob o domínio romano em Portugal*, Lisboa, 1975.

ENCARNAÇÃO 1999

ENCARNAÇÃO (J. d') – « Notas sobre teonimia pré-romana », in: F. VILLAR & F. BELTRÁN (ed.), *Pueblos, lenguas y escrituras en la Hispania prerromana. Actas del VII Coloquio sobre lenguas y culturas paleohispánicas (Zaragoza, 12 a 15 de marzo de 1997)*, Salamanca, 1999, 405–407.

FITA 1911

FITA (F.) – « Tres lápidas romanas de Mosteiro de Ribeira », *BRAH*, 58, 1911, p. 512–517.

GARCIA 1991

GARCIA (J. M.) – *Religiões antigas de Portugal. Aditamentos e observações às Religiões da Lusitânia de J. Leite de Vasconcellos*, Lisboa, 1991.

GARCÍA FERNÁNDEZ-ALBALAT 1990

GARCÍA FERNÁNDEZ-ALBALAT (B.) – *Guerra y religión en la Gallaecia y la Lusitania antiguas*, La Coruña, 1990.

GONZÁLEZ GARCÍA & GARCÍA QUINTELA 2005

GONZÁLEZ GARCÍA (F. J.) & GARCÍA QUINTELA (M. V.) – « De la Idolatría en el Occidente Peninsular Prerromano », *Ilu. Revista de Ciencias de las Religiones*, 10, 2005, p. 27–62.

GORROCHATEGUI 1997

GORROCHATEGUI (J.) – « Gallaecia e as linguas prerromanas da Península Ibérica », in: G. PEREIRA (ed.), *Galicia fai dous mil anos. O feito diferencial galego*, Santiago de Compostela, p. 15–49.

DE HOZ 1986

DE HOZ (J.) – « La religión de los pueblos prerromanos de Lusitania », in: *Manifestaciones religiosas en la Lusitania*, Cáceres, 1986, p. 31–49.

DE HOZ & FERNÁNDEZ PALACIOS 2002

DE HOZ (J.) & FERNÁNDEZ PALACIOS (F.) – « Band- », *Religiões da Lusitânia. Loquuntur saxa*, Lisboa, 2002, p. 45–52.

LÓPEZ CUEVILLAS 1989 [1953]

LÓPEZ CUEVILLAS (F.) – *La civilización céltica en Galicia*, Madrid, 1989 [1953].

LORENZO FERNÁNDEZ 1968

LORENZO FERNÁNDEZ (J.) (ed.) – *Inscripciones romanas de Galicia, IV. Provincia de Orense*, Santiago, 1968.

LUJÁN 1998

LUJÁN (E. R.) – « La diosa *Ataecina* y el nombre de la noche en antiguo irlandés », *Emerita*, 66, 2, 1998, p. 291–306.

MARCO 1986

MARCO (F.) – « El dios céltico *Lug-* y el santuario de Peñalba de Villastar », *Estudios en homenaje al Dr. Antonio Beltrán Martínez*, Zaragoza, 1986.

MARCO 1993

MARCO (F.) – « La religiosidad en la Céltica hispana », in: M. ALMAGRO-GORBEA & G. RUIZ ZAPATERO (eds.), *Los Celtas. Hispania y Europa*, Madrid, 1993, p. 477–512.

MARCO 2004

MARCO (F.) – « Sobre lenguas y dioses: a propósito de un libro reciente », *Historiae*, 1, 2004, p. 116–125.

MELENA 1984

MELENA (J. L.) – « Un ara votiva en El Gaitán, Cáceres », *Veleia*, 1, 1984, p. 233–260.

MICHELENA 1961

MICHELENA (L.) – « Reseña a J. M. Blázquez, *Religiones primitivas de Hispania*, Madrid 1962 », *Zephyrus*, 12, 1961, p. 197–202.

OLIVARES 2002

OLIVARES (J. C.) – *Los dioses de la Hispania céltica*, Madrid, 2002.

PEDRERO 1999

PEDRERO (R.) – « Aproximación lingüística al teónimo lusitano-gallego *Bandue / Bandi* », in: F. VILLAR & F. BELTRÁN (ed.), *Pueblos, lenguas y escrituras en la Hispania prerromana. Actas del VII Coloquio sobre lenguas y culturas paleohispánicas (Zaragoza, 12 a 15 de marzo de 1997)*, Salamanca, 1999, p. 535–543.

POKORNY 1959

POKORNY (J.) – *Indogermanisches etymologisches Wörterbuch*, Berna – München, 1959.

PRÓSPER 1999

PRÓSPER (B.) – « The inscription of Cabeço das Fráguas revisited. Lusitanian and *Alteuropäisch* populations in the West of the Iberian peninsula », *Transactions of the Philological Society*, 97.2, 1999, p. 151–183.

PRÓSPER 2002

PRÓSPER (B.) – *Lenguas y religiones prerromanas del Occidente de la Península Ibérica*, Salamanca, 2002.

PRÓSPER & REDENTOR 2007

PRÓSPER (B.) & REDENTOR (A.) – « *Denso*: uma divindade lusitana revisitada », *Conimbriga*, 46, 2007, p. 251–265.

RIBEIRO 2002

RIBEIRO (J. Cardim) – « *Endovellicvs* », *Religiões da Lusitânia. Loquuntur saxa*, Lisboa, 2002, p. 79–90.

STEUDING 1884–1890

STEUDING (H.) – art. « *Ataecina* », in: W. H. ROSCHER, *Ausführliches Lexikon der griechischen und römischen Mythologie*, Leipzig, vol. I. 1, col. 663.

TOUTAIN 1967 [1905/1907]

TOUTAIN (J.) – « Les cultes païens dans l'Empire romain », París [edición anastática de París 1905/1907], 1967.

TOVAR 1949

TOVAR (A.) – *Estudio sobre las primitivas lenguas hispánicas*, Buenos Aires, 1949.

UNTERMANN 1985

UNTERMANN (J.) – « Los teónimos de la región lusitano-gallega como fuente de las lenguas indígenas », in: J. DE HOZ (ed.), *Actas del III Coloquio sobre lenguas y culturas paleohispánicas (Lisboa, 5–8 de noviembre de 1980)*, Salamanca, 1985, 343–363.

VALLEJO 2013

VALLEJO (J. M.^a) – « Hacia una definición del lusitano », *Palaeohispanica*, 13, 2013, p. 273–291.

VASCONCELOS 1897/1905/1913

VASCONCELOS (J. Leite de) – *Religiões da Lusitânia*, Lisboa, 1897, 1905, 1913.

VELAZA 2015

VELAZA (J.) – « *Salaeco*: un teónimo ibérico », *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik*, 194, 2015, p. 290–291.

VILLAR 1993–1995

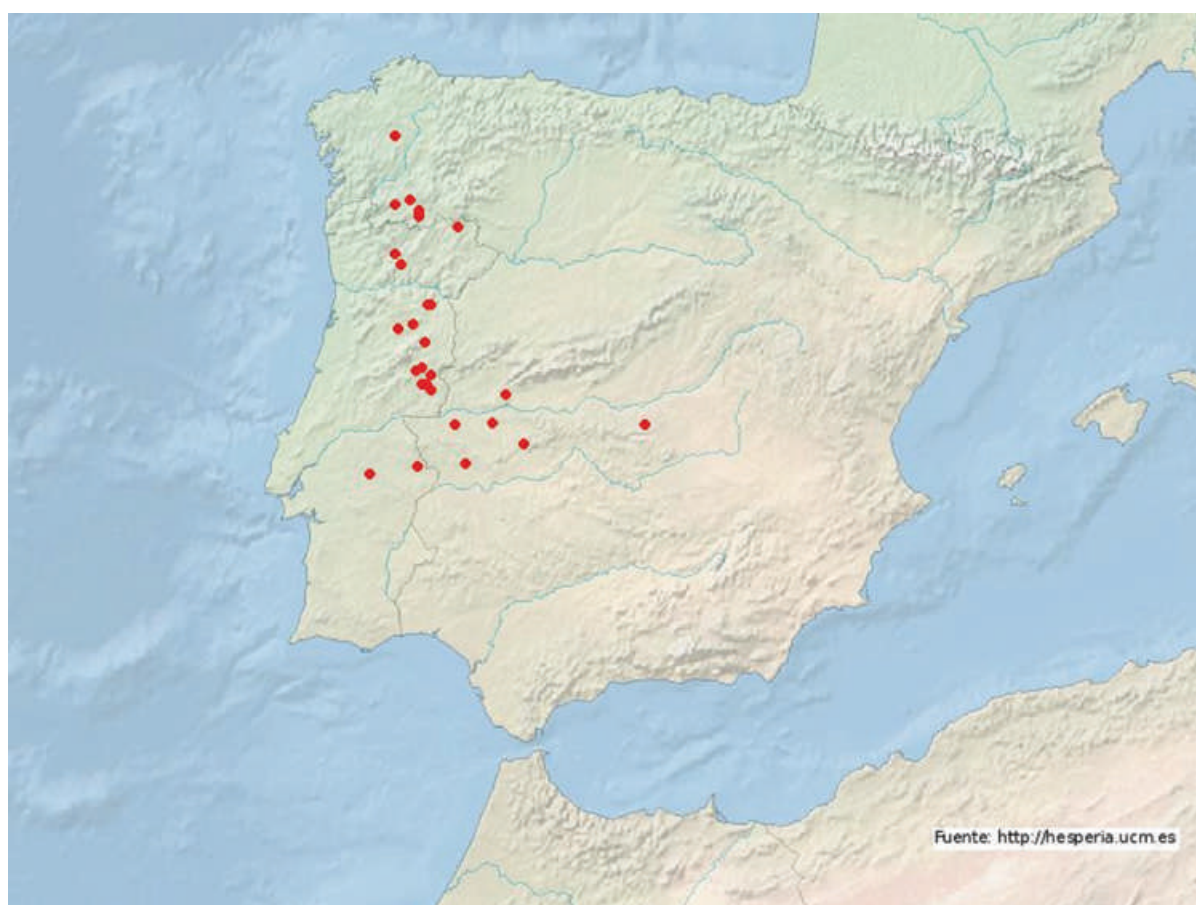
VILLAR (F.) – « Un elemento de la religiosidad indoeuropea: *Trebarune*, *Toudopalandaigae*, *Trebopala*, *Pales*, *Višpālā* », *Kalathos*, 13–14, 1993–1995, p. 355–388.

VILLAR 1996

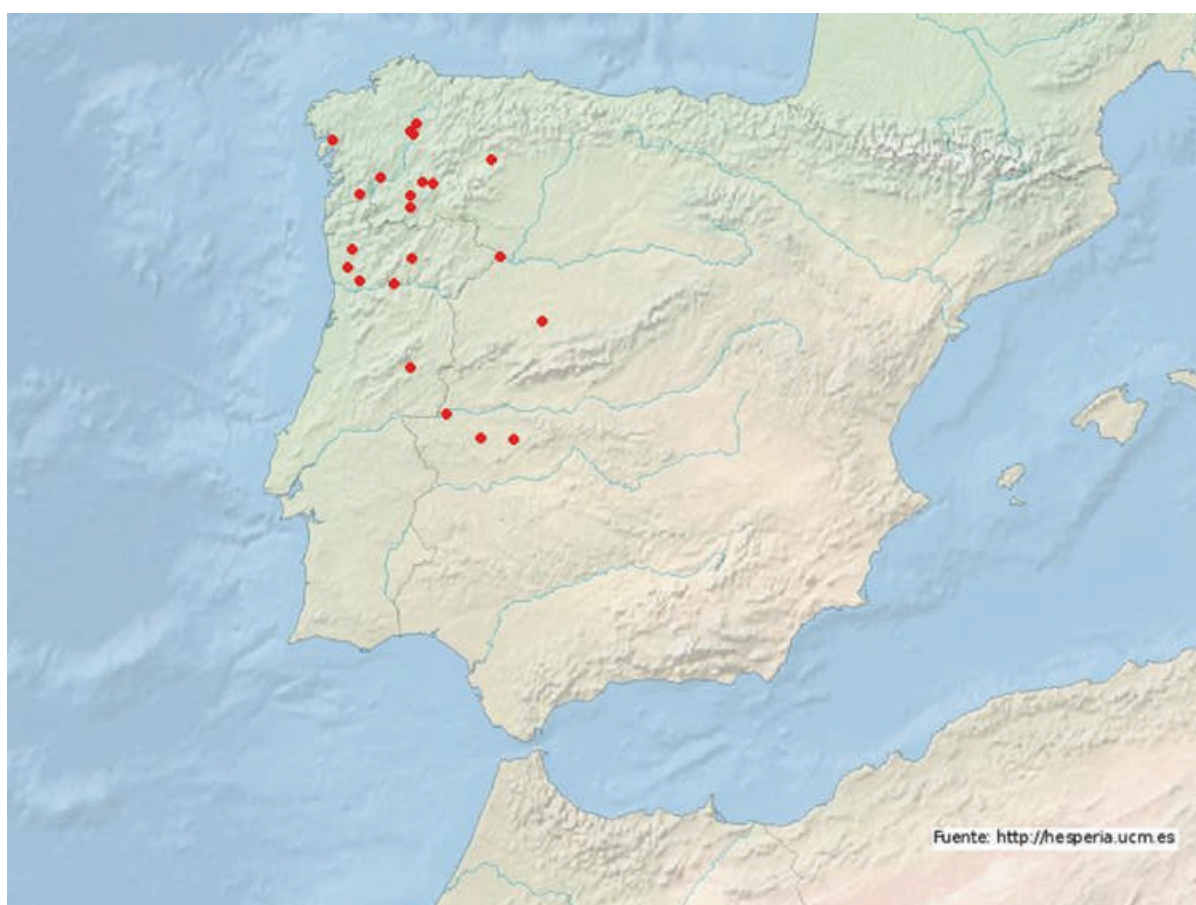
VILLAR (F.) – « El teónimo lusitano *Reve* y sus epítetos », in: W. MEID & P. ANREITER (eds.), *Die grösseren altkeltischen Sprachdenkmäler: Akten des Kolloquiums Innsbruck (29. April – 3. Mai 1993)*, Innsbruck, 1996, p. 166–211.

WITCZAK 1999

WITCZAK (K. T.) – « On the Indo-European origin of two Lusitanian theonyms (*Laebo* and *Reue*) », *Emerita*, 67, 1, 1999, p. 65–73.



Mapa 1. Dispersión del teónimo *Bandue*. Cf. los datos concretos en <http://hesperia.ucm.es>.



Mapa 2. Dispersión del teónimo *Nauiaae*. Cf. los datos concretos en <http://hesperia.ucm.es>.

JAVIER VELAZA FRÍAS

La epigrafía religiosa en el mundo ibérico*

1. Hace tan solo diez años, pretender identificar y caracterizar una epigrafía religiosa en el ámbito ibérico habría sido un empeño prácticamente vano. Como intentaré poner de manifiesto a continuación, esa situación no se debía —o, cuando menos, no se debía solamente— a una carencia o a un defecto de nuestra investigación, sino más bien a la desgraciada conjunción de una serie de factores negativos que impedían abordar la cuestión con unas garantías mínimas.

1.1. Para comenzar, hasta hace solo una década no conocíamos con seguridad el nombre de una sola divinidad ibérica. Los autores clásicos fueron muy parcos en referencias a las divinidades hispanas en general, pero todavía lo fueron más en lo tocante al territorio que convencionalmente consideramos como ibérico. De hecho, el único documento que podría proporcionarnos alguna información al respecto es un célebre texto de Macrobio referido a los accitanos¹:

Accitani etiam, Hispana gens, simulacrum Martis radiis ornatum maxima religione celebrant, Neton uocantes.

La posibilidad de que *Neton* fuese en efecto una divinidad ibérica no puede, desde luego, descartarse, pero tampoco está exenta de problemas. No pocos, de hecho, le han atribuido carácter céltico² y la existencia de algunas inscripciones votivas —aunque de lectura dudosa— en territorio de la Hispania indoeuropea acaba de complicar la situación³. Por lo demás, el mutismo del resto de las fuentes sobre los dioses ibéricos es absoluto.

1.2. Tampoco las inscripciones romanas habían sido demasiado generosas con nosotros en materia de teónimos ibéricos, lo que contrasta extraordinariamente con la sobreabundancia de epígrafes votivos romanos dedicados a divinidades indígenas en la mitad occidental de la Península. Una supuesta divinidad de nombre *Obana* parecía documentarse en un epígrafe perdido de la antigua *Celsa* (Velilla de Ebro)⁴, pero, como ha visto muy bien Beltrán, la forma seguramente responde a una mala lectura del teónimo romano *Diana*⁵. En las zonas más costeras, los ejemplos son todavía más escasos y

* Este trabajo se inscribe en el proyecto FFI2015-68571-P y en el Grup de Recerca Consolidat LITTERA (2017SGR241). En este trabajo las inscripciones paleohispánicas se citan según el corpus de Untermann (*MLH*) o bien según el Banco de Datos Hesperia /hesperia.ucm.es). En este trabajo emplearemos el siguiente sistema de transcripción de los textos paleohispánicos: negrita redonda para los textos escritos en signario no dual (**neitinke**), negrita cursiva para los textos en signario dual (**baidesbi**), cursiva para los textos greco-ibéricos

(*naltinge*), mayúscula para los textos en signario latino (ESCRAD[]) y letras griegas para el texto en griego (ΓΟΠΟΤΙΓΙΝΑΙ).

1 MACROB., *Sat.*, I 19, 5–6.

2 Por ejemplo, DELAMARRE 2007, p. 141.

3 *CIL*, II, 5278, de Trujillo y *CIL*, II, 365, de Condeixa-a-Velha. Su hipotética relación con un esgrafiado de Huelva en signario griego (ALMAGRO-GORBEA 2002) tampoco parece clara.

4 *CIL*, II, 5849.

5 BELTRÁN 2002.

dudosos, aunque, como luego diré, es posible que en algún caso hubiéramos dejado escapar alguna evidencia importante.

1.3. Pero, si las fuentes literarias y las inscripciones latinas apenas si nos resultan informativas en torno a la teonimia de los iberos, en nada contribuye a mejorar la situación nuestra escasa competencia a la hora de analizar las propias inscripciones ibéricas. Y no es solo –con ser grave– que no comprendamos el significado de los textos; en términos generales y, salvo escasas excepciones, se nos oculta también su función, su categoría y su finalidad. Ello explica, por ejemplo, que en el corpus tradicional de Untermann (*MLH*) las inscripciones aparezcan necesariamente clasificadas según el material de su soporte –en oposición, por ejemplo, a la disposición tradicional del *CIL* por tipología epigráfica–; o que en el corpus digital de Hesperia casi nunca seamos capaces de rellenar el campo desplegable llamado “Tipo de epígrafe”. Y aunque para algunas inscripciones cabría sospechar o intuir un carácter votivo o, en un sentido más lato, religioso, casi nunca somos capaces de determinarlo con seguridad y, lo que sería de gran utilidad, de extraer patrones que nos ayuden a renglón seguido a identificar otros textos de similares características.

1.4. Pero, más aún, por desgracia, los obstáculos con los que topamos no son solamente de carácter epigráfico o lingüístico. Dada la situación de incertidumbre y de penuria de datos que padecemos, nos sería de enorme ayuda poder determinar cuándo una inscripción procede de un contexto sagrado. Sin embargo, tampoco la arqueología dispone siempre de

instrumentos eficaces a la hora de identificar y explicar los espacios de la sacralidad ibérica. La problemática ha sido tratada ya por una larga bibliografía⁶, pero dista todavía de estar resuelta. Además, hasta donde sabemos, los procesos de monumentalización de los espacios sagrados no se produjeron en el mundo ibérico hasta una época relativamente tardía, prácticamente la que se inicia con la presencia e influencia de la cultura romana⁷, lo que dificulta especialmente el panorama para los siglos anteriores.

En tales circunstancias, no debe extrañarnos que en la ya abundante bibliografía sobre la cultura epigráfica ibérica, apenas existan estudios monográficos dedicados a la expresión de lo religioso. Si bien en el año 2012 hicimos una primera tentativa al respecto⁸, la aparición de algunos hallazgos posteriores, por un lado, y los datos emanados de algunos trabajos recientes, por otro, podrían arrojar nueva luz sobre el problema. Como consecuencia, se impone ahora revisar estas nuevas evidencias, con el fin de poner de manifiesto qué sabemos a día de hoy sobre el uso que los iberos hicieron de la epigrafía en sus contextos religiosos y, a partir de ahí, identificar algunas líneas de trabajo que podrían revelarse fértiles de cara al futuro.

2. Hay que reconocer que el último decenio ha sido relativamente generoso con nosotros en materia de teónimos ibéricos documentados en inscripciones latinas.

2.1. El primer ejemplar⁹ fue hallado en Fuerte del Rey, en la provincia de Jaén, en lo que parece ser un santuario romano. Aunque está mutilado por arriba y por debajo, tal vez en su forma original fuese un pequeño pedestal o un

6 Hay que remitir, entre otros, a los trabajos de PRADOS 1994, DOMÍNGUEZ MONEDERO 1995, BELARTE & SANMARTÍ 1997, OLIVER 1997, BONET & MATA 1997, ALMAGRO-GORBEA & MONEO 2000, GRAU 2000, MARÍN CEBALLOS 2000–2001, MONEO 2003 y también los reunidos en TORTOSA (ed.) 2014.

7 BELTRÁN 2013, para lo que respecta al ámbito celtibérico, pero el panorama no parece muy diferente para el territorio de los iberos.

8 En la reunión celebrada en Mérida con el título de *Diálogos de identidades. Bajo el prisma de las manifestaciones religiosas en el ámbito mediterráneo (s. III a. C. – s. I d. C.)*: vid. VELAZA 2014. Véase también DE TORD 2016.

9 CORZO *et al.* 2007; ORDUÑA 2009.

árula. Probablemente puede datarse a finales del s. I a. E. o comienzos del I d. E. y su lectura es:

Betatun
Aelia · Belesiar
sorte · ius(s)u
v(otum) · s(olvit) · l(ibens) · m(erito)

De la inscripción nos interesa aquí especialmente el teónimo *Betatun*, cuya interpretación como forma ibérica fue postulada ya por los primeros editores, entre los que figuraba Untermann. Aunque hay que reconocer que sus elementos formantes no son claramente aislables¹⁰, sí que su aspecto general es ibérico. A ello hay que añadir que la dedicante ostenta un *cognomen* claramente ibérico, *Belesiar*, constituido por dos elementos bien conocidos como formantes antroponímicos, lo que contribuiría en cierto modo a confirmar la ibericidad del teónimo. Así pues, a *Betatun* le cupo en suerte ser la primera divinidad ibérica conocida –y ahora también la primera con página propia en Wikipedia!–.

2.2. La segunda inscripción que conviene que traigamos aquí a colación se halló en el entorno de Portmán (Murcia)¹¹. Se trata esta vez de un pequeño paralelepípedo y su texto es el siguiente:

[.] · M(arcus) · Roscies · M(arci) · l(iberti)
Salaeco · dederu(nt)

En este caso el teónimo es *Salaeco*, cuya interpretación ibérica es incuestionable, al estar formado por dos elementos bien conocidos del repertorio onomástico ibérico, *śalai-* y *-ko*. Los dedicantes son libertos de un personaje bien conocido de origen lanuvino, Marco Roscio, quien, junto con su hermano Publio, parece haber gestionado las minas de galena argentífera de Cartagena entre finales del s. II y comienzos del s. I a. E.

2.3. Por fin, una tercera evidencia se desprende de una propuesta muy reciente de reinterpretación de un epígrafe ya conocido. Se trata de una ara procedente de Susqueda (Girona)¹², dedicada a una divinidad que tradicionalmente se había leído como *Deo Seitundo*. Vidal¹³ ha propuesto ahora con buenas razones que el tercer signo del teónimo podría ser R, mejor que I, con lo que tendríamos la lectura siguiente:

<i>D(eo) · Se[r]</i>	<i>[C]am-</i>
<i>tund-</i>	<i>pan-</i>
<i>o ara(m)</i>	<i>us et</i>
<i>voti-</i>	<i>Max-</i>
5 <i>vam</i>	<i>im(us)</i>

La ventaja de la nueva conjetura es que elimina la existencia de un dios *Seitundo*, que habitualmente se había interpretado como indoeuropeo –lo que no dejaba de suponer un problema en un territorio lingüísticamente ibérico–, y proporciona un teónimo *Sertundo* que tiene una perfecta explicación dentro de la lengua ibérica¹⁴.

3. Así, pues, podemos decir que en los últimos tiempos hemos tenido tres buenas noticias en la forma de tres teónimos, *Betatun*, *Salaico* y *Sertundo*, que empiezan a poblar un panteón, el ibérico, que hasta hace muy poco estaba totalmente desierto. Pero me temo que esas tres buenas noticias vienen acompañadas de una no tan buena, por no decir que bastante mala. Me explico. Del estudio de estos teónimos se desprenden dos evidencias:

3.1. La primera, que el mecanismo de composición de los teónimos parece ser exactamente el mismo mecanismo de composición bimembre que funciona en la creación de los antropónimos: **śalai·ko*, **seřtun·do*.

10 Untermann proponía **betar** y **atun**.

11 GONZÁLEZ FERNÁNDEZ & OLIVARES PEDREÑO 2010; VELAZA 2015.

12 IRC, III, 10a.

13 VIDAL 2016; vid. SABATÉ 2017.

14 En el mismo trabajo Vidal propone también la relectura de IRC, I, 48: donde se leía *Deo Hero/torag* habría que leer *Deo Herc(uli) / Torag*. Aunque la propuesta para la primera línea parece convincente, el elemento de la segunda no permite un análisis demasiado esclarecedor.

3.2. La segunda, que los elementos que intervienen en la formación de los teónimos parecen ser también los mismos que forman antropónimos: así, el formante **śalai-** está documentado también en antropónimos como **śalai-aden** (AB.07.02), **śalai-arkis** (T.07.01, .03) y **śalai** (B.44.35); el elemento **-ko** comparece en nombres personales como **Austin-ko** (TSall), **biur-ko** (AUD.05.32) y **bardaś-ko** (GI.15.04); para **seřtun-** contamos con los paralelos antroponímicos de **seřtun** (B.44.11) y **seřtun-śof** (X.01.01); finalmente **-do** se documenta en **Ager-do** (TSall) y, tal vez, en **laur-do** (GI.15.05). Pues bien, estas dos constataciones tienen una consecuencia evidente y enormemente negativa cuando nuestro propósito sea identificar teónimos en las inscripciones ibéricas. A saber, si los teónimos ibéricos se forman –al menos en ocasiones– mediante el mismo procedimiento bimembre que los antropónimos y si, además, los formantes que entran en composición en teónimos y antropónimos son –o pueden ser, cuando menos– los mismos, perdemos cualquier opción de distinguir formalmente entre antropónimos y teónimos cuando no haya ningún otro tipo de indicio externo al texto. O, dicho de otra manera, cuando, como acostumbramos a hacer, identificamos en un texto ibérico un nombre de persona por su procedimiento y sus elementos de formación, corremos el riesgo de que la forma así analizada corresponda en realidad a un teónimo.

4. Obviamente, en las condiciones que acabamos de describir, ni la identificación de teónimos en las inscripciones ibéricas ni la determinación de la función religiosa de un epígrafe serán aspectos que puedan esclarecerse exclusivamente mediante una lectura directa de los textos. Nuestra capacidad de afrontar estas cuestiones dependerá en gran medida de la información que puedan proporcionarnos indicios indirectos. A este respecto, y aunque no estamos en disposición de despreciar cualquier otro tipo, se nos manifiestan como especialmente relevantes tres categorías de

evidencias, a saber, el contexto de hallazgo, la tipología del soporte y los formularios epigráficos. A su lado, y como apoyo importante, habremos de poner en juego los paralelos extraídos de otras epigrafías, particularmente aquellas que sirvieron de modelo a y convivieron con la cultura epigráfica de los iberos, en especial la griega y la romana.

4.1. Como es natural, tendremos más seguridad a la hora de definir un epígrafe como religioso cuantos más indicios contextuales positivos coincidan en él. Pongamos un ejemplo bien conocido, el de las inscripciones del santuario de Muntanya Frontera, cerca de Sagunto¹⁵. De este yacimiento, con una cronología muy amplia que va al menos desde el siglo II a. E. hasta época bajoimperial, se nos ha conservado una serie abundante de inscripciones latinas dedicadas a *Liber Pater* que pueden fecharse entre época tardorrepública¹⁶ y el s. I d. E. Junto a ellas aparecieron también varios pequeños paralelepípedos de caliza local con inscripción ibérica. En su parte superior muestran orificios y a veces restos de plomo que servían para incrustar en ellos una estatuilla o imagen. Desde luego, la conjunción de la forma del soporte y del contexto de hallazgo permite afirmar con bastantes garantías que nos hallamos ante inscripciones votivas. La mayor parte de las inscripciones son, por desgracia, demasiado fragmentarias como para poder valorar sus textos y sus formularios con las debidas garantías. Incluso la más completa de ellas¹⁷ presenta un texto **iltubokonte • +[-c.2-] ar** que no deja identificar la fórmula final, aunque en su inicio se puede ver una forma **iltubokon** que puede corresponder a un nombre personal. El hecho de que en otro de los ejemplares¹⁸ el texto sea **+urřbokon[---]+ • baisuka[-c.1/2-] esite[---]** no es razón suficiente para pensar que el elemento repetido **bokon** corresponda al nombre de la divinidad, como algunos han sostenido¹⁹. La repetición de un formante es algo habitual en la composición de nombres personales, con lo

15 Sobre sus textos, véase SIMÓN 2012.

16 La más antigua de las inscripciones romanas parece ser DÍAZ ARIÑO 2008, C57.

17 *MLH*, III, F.1128; SIMÓN 2012, n. 1.

18 *MLH*, III, F.11.30; SIMÓN 2012, n. 2.

19 MONEO 2003, p. 202; ARANEGUI 2012, p. 173.

que parece más lógico pensar en que los nombres consignados en las inscripciones eran en realidad los de los oferentes. La ausencia del nombre de la divinidad en la epigrafía de un santuario no es un hecho infrecuente, como sabemos bien por los paralelos de otras culturas, de modo que, a mi juicio, todavía no conocemos la divinidad ibérica que se veneraba en el santuario de Muntanya Frontera y que por fin acabaría siendo sincretizada con el romano *Liber Pater*.

Junto a estos pedestales apareció también un fragmento de *kálathos* con un texto esgrafiado sobre el ala que reza **ultibaisertekaukoř**[²⁰. Si se acepta un análisis como NP sufijado con **-te**, nos quedaría a continuación una forma **kaukoř** que, curiosamente, se repite en otro de los pequeños pedestales de Muntanya Frontera²¹ y en un raro ejemplar de laminilla de bronce²² de la que se desconoce el lugar exacto del hallazgo, pero para la que no puede descartarse que proceda del mismo santuario. En la secuencia **ultibaisertekaukoř**], la forma **kaukoř** parece ocupar el mismo lugar que en otras inscripciones ocupan las formas **ekiar** o **iunstir**, para las que podría proponerse una categoría verbal²³, de modo que, con toda cautela, cabría reservar la posibilidad de que también **kaukoř** perteneciese a un paradigma verbal, tal vez relativo al campo semántico de la dedicatoria o a la consagración. Finalmente, hemos de referirnos a un último ejemplar hallado en Muntanya Frontera²⁴. En este caso se trata también de un pequeño paralelepípedo con restos en la parte superior de un orificio de fijación, lo que le da un aire de familia con el resto de los ejemplares del santuario. Sin embargo, le diferencia de ellos el hecho de que en su parte inferior muestra una moldura que le acerca ya a la forma de un árula. La paleografía de la pieza muestra indicios de cierta antigüedad, lo que podría datarla a comienzos del s. II a. E. y haría de ella una de las piezas más antiguas del conjunto.

4.2. Si esta pieza nos interesa especialmente es porque nos sirve para introducir un tipo de soporte, el ara o árula, que resulta sin duda revelador de una eventual función religiosa del epígrafe. Por desgracia, en el corpus ibérico son muy poco numerosas las piezas de este tipo. A la ya mencionada de Muntanya Frontera hay que añadir una pieza procedente de Tarraco²⁵ sobre la que pesan dudas de falsedad y, en cualquier caso, de texto prácticamente inaprovechable; y otra procedente de Ruscino²⁶, también de texto muy poco transparente, cuyo único elemento llamativo es su cronología relativamente alta – emplea el sistema dual –, lo que la convertiría en una de las pocas inscripciones sobre piedra de época prerromana.

4.3. En lo tocante a los formularios, ya se ha dicho que nuestra competencia a la hora de identificarlos en los textos ibéricos es todavía muy limitada. Comencemos, en consecuencia, que comience por aludir a un tipo muy particular de formulario que nos puede proporcionar algunas pistas bastante esclarecedoras. Me refiero a los signarios. Como es bien sabido, en muchas otras culturas epigráficas aparecen alfabetarios en contextos religiosos²⁷: recordemos, de una manera muy sucinta, los ejemplos griegos, etruscos, venéticos y romanos, que tienen su prolongación incluso en la Edad Media. Y recordemos también que en la propia epigrafía paleohispánica ya conocíamos un ejemplo muy ilustrativo en la aparición de un alfabeto en el santuario celtibérico de Peñalba de Villastar, al que tal vez habría que añadir el célebre signario de Espanca, cuya función es menos clara pero que, a mi juicio, podría estar también relacionado con una manifestación religiosa o sagrada. En los últimos años han ido apareciendo inscripciones ibéricas con signarios sobre soportes diferentes, que nos permiten constatar que también los iberos atribuyeron al signario un

20 *MLH*, III, F.11.32.

21 SIMÓN 2012, n. 3.

22 *MLH*, III, F.11.29.

23 VELAZA 2011.

24 *MLH*, III, F.11.7; SIMÓN 2012, n. 10.

25 *MLH*, III, C.18.7.

26 *MLH*, III, B.8.1; *BDH*, PYO.1.1.

27 VELAZA 2012.

valor sagrado, ritual o apotropaico, probablemente por imitación de los modelos epigráficos externos con los que tuvieron contacto durante siglos. Pues bien, este catálogo cada vez más nutrido de inscripciones ibéricas con signarios puede resultar especialmente importante a la hora de determinar por inferencia qué tipos de textos pueden eventualmente contener un epígrafe religioso. Pasamos ahora a hacerles un repaso sumario:

4.3.1. Un primer signario es el que aparece en una cerámica pintada de Castellet de Bernabé²⁸. El signario está pintado sobre el labio de la pieza, mientras que en la parte lateral, lamentablemente muy mal conservada, se observan restos de una decoración con un caballo y dos líneas de texto encuadrado entre las figuras. Del texto podemos decir poca cosa, pero puede resultar significativo que se lea una secuencia **eñiar bam(n)** que es muy frecuente justamente en la cerámica pintada ibérica, y de manera singular en la de Sant Miquel de Lliria²⁹.

Yacimiento	BDH	Texto
Castellet de Bernabé	V.06.002	jekešaer eñiarbam[
El Tossal de Sant Miquel	V.06.015	eñiar: bankuŕs: aitul kikute: na+[]+tunika
El Tossal de Sant Miquel	V.06.024	eñiar: ban: balkebe+[
El Tossal de Sant Miquel	V.06.025	jibaraibante eñiarban: bai[
El Tossal de Sant Miquel	V.06.082	eñiarban: selgešarer: deegiar: tarkuñbaŕ: aden: nišunin: bekoŕban: oŕer: ukeŕdeise+: eñiar: ban+[
El Tossal de Sant Miquel	V.06.085	eñiar: ban+[

A la identificación de un signario en la pieza de Castellet de Bernabé podría añadirse la de otro contenido en al menos una parte del texto de una pieza de Sant Miquel de Lliria³⁰.

Se ha discutido mucho sobre la función de los llamados ‘vasos singulares’ de la cerámica del tipo Lliria³¹, tanto desde el punto de vista tipológico como decorativo y, desde luego, sus textos indescifrados no pueden ser por el momento la clave definitiva para dilucidar un problema de tal complejidad. Sin embargo, la aparición de un signario –quizás dos– en piezas de esa tipología podría ahora servir para reforzar su interpretación como elementos relacionados con la ritualidad, sea pública o privada. Además, la coincidencia del texto *BDH*, V.6.2 con otros de series semejantes podría permitirnos atisbar la creación y fijación de un lenguaje formular votivo o religioso en una cronología que podría fijarse en el último cuarto del s. III a. E.

4.3.2. La aparición de dos signarios ibéricos sobre plomo en Tos Pelat resulta también interesante aunque solo sea por el hecho de que incorpora el soporte plomo en el corpus de este tipo de inscripciones³². Para la existencia en otras culturas epigráficas de alfabetos sobre plomo con valor religioso, valga señalar el que fue hallado en Bath en un depósito votivo en compañía de otras *defixiones* sobre el mismo soporte. La forma de los plomos de Tos Pelat, en apariencia caprichosamente irregular, podría también ser significativa a este respecto.

Por supuesto, no es esta la primera vez que se sospecha de una función ritual o religiosa para algunos plomos ibéricos. Por ejemplo, el hecho de que los de El Amarejo³³ se hallaran en el contexto de un probable depósito votivo, unido a su forma poco apropiada para una función epistolar o comercial, invita a atribuirles valor sagrado o execratorio. Pero no me extenderé aquí sobre el soporte plomo, dado que constituye el tema específico de la contribución de Víctor Sabaté a este Coloquio.

4.3.3. Y será muy escueto también en lo referente a las inscripciones rupestres, de las que se ocupa en este volumen Joan Ferrer. Es mérito suyo, por lo demás, haber identificado en los

28 *BDH*, V.6.3.

29 *BDH*, V.6.15; V.6.24; V.6.25; V.6.82; V.6.85

30 *BDH*, V.6.35; vid. FERRER 2014, p. 236.

31 BONET 1992 y ARANEGUI 1997, entre otros.

32 BURRIEL *et al.* 2011; *BDH*, V.21.01.

33 BRONCANO 1989; CORREA 2008.

últimos tiempos diversos signarios esgrafiados en las rocas de Ger, Bolvir, La Tor de Querol y l'Esquirol, lo que viene a ratificar una sospecha ya antigua de que en esos lugares existían santuarios al aire libre, en algunos casos con una secuencia cronológica muy larga³⁴. Es muy difícil datar con precisión estos textos rupestres, a menudo de lectura muy comprometida, pero el hecho de que al menos una parte de ellos muestre el signario dual nos llevaría claramente a una cronología prerromana. De gran interés resulta, por lo demás, la profusión de inscripciones sobre determinadas rocas, aparentemente como producto de manos diferentes y en un uso no reglado y espontáneo de la escritura: hechos como este vienen a incidir, a mi modo de ver, en una cuestión que tal vez convenga replantearse con cierta urgencia, a saber, la de la densidad e intensidad de alfabetización en el mundo ibérico. La verdad es que la mayor parte de estos textos rupestres es de difícil lectura y aún más difícil análisis. En algunos casos se trata de meros antropónimos, que podrían entenderse como los de aquellos que venían al lugar sagrado a cumplir un voto o a efectuar un rito –aunque no se olvide lo dicho para la formación de teónimos–. Pero hay también textos más complejos, como el último de los publicados de Ger³⁵:

neitin · basetifa · iuns/tir · baʔbinkiteuskeikite / šauš

No me detendré aquí en un pormenorizado análisis de este texto, porque apenas podría añadir nada al excelente que ha hecho ya de él Joan Ferrer, pero sí que me permitiré hacer algunas observaciones para intentar mostrar cómo podemos proceder metodológicamente a la hora de identificar textos religiosos por extrapolación. El texto muestra una fórmula **neitin iunstir** que nos es conocida por otros epígrafes sobre soportes diversos y para la que se han formulado diversas posibilidades. Es interesante subrayar, según creo, su aparición en algunas inscripciones singulares, como la del *askos* de Ullastret, la inscripción sobre

piedra de Cruzy y quizás incluso el enigmático monumento de La Vispesa, para cuyas respectivas funciones no tenemos evidencias concluyentes. Es cierto, por lo demás, que la fórmula aparece también sobre algunos plomos de carácter aparentemente comercial –como el de Tivissa–, pero quizás estemos ante una fórmula más o menos estereotipada de saludo o de carácter propiciatorio que puede encontrar cabida en mensajes de diferentes tipos.

4.3.4. La reciente identificación como signarios de algunos textos escritos sobre fusayolas –desde luego, la de Can Rodon (*BDH*, B.44.39) y tal vez la de Oliete (*BDH*, TE.5.6)– nos abre también las puertas a una línea de investigación que sin duda puede ser fértil en el futuro. La interpretación de las fusayolas como objetos votivos o relacionados con un cierto culto de tipo femenino ha sido propuesta ya de manera repetida por diferentes autores³⁶. Hasta el momento, sin embargo, sus textos nos son notablemente opacos, más allá de la identificación de algunas fórmulas con nombres personales sufixados y de la detección de algunos elementos recurrentes como el término **kaštaun**³⁷ y la forma **kutur**, que Ferrer ha relacionado también con el signario. En una primera impresión, se diría que los nombres personales podrían corresponder con el nombre de la poseedora de la pieza, pero no es imposible que en otros casos se trate del nombre del o la dedicante o incluso que algún teónimo se camufle entre ellos. En este sentido, las fusayolas ibéricas, las inscritas y las anepígrafas, necesitan todavía de estudios de conjunto que contribuyan a aclarar sus diversas funciones.

4.3.5. Un último tipo epigráfico que merece la pena mencionar es el de los *ostraka*. Aunque no son muy abundantes por el momento en el corpus ibérico, su utilización como textos con contenido religioso en otros ámbitos epigráficos es bien conocida. De hecho, el más conocido de los *ostraka* ibéricos, el de Pontós, fue hallado

34 CAMPMAJÓ 2012.

35 *BDH*, GI.01.03; FERRER 2016.

36 Recientemente, VÍLCHEZ 2015.

37 FERRER 2008.

en un depósito votivo junto con terracotas de Deméter y otros elementos rituales³⁸. Ahora Ferrer ha identificado un signario sobre un *ostrakon* de Villasviejas del Tamuja (CC)³⁹, que, si bien no pertenece geográficamente al mundo ibérico, viene a testimoniar en el ámbito paleohispánico una elocuente coincidencia de tipo de soporte –*ostrakon*– y formulario epigráfico –signario–, procedente por lo demás de un contexto arqueológico poco claro, pero del que se dice que podría tratarse de un edificio no ordinario. Quizás ahora convenga volver sobre otros ejemplares ibéricos que podrían ser también *ostraka*, como los de Olèrdola, por oposición a otros que sin duda tienen otro tipo de función, como el de Ensérune⁴⁰.

4.4. En fin, los criterios –o, más bien, pistas– que he intentado exponer aquí encaminados a identificar posibles epígrafes religiosos en el mundo ibérico no deben excluir otros, menos definidos, pero quizás también interesantes. Existen, por ejemplo, inscripciones sobre objetos singulares que quizás tengan relación con la ritualidad o con el culto. Me refiero, desde luego, a objetos como la jarra de La Joncosa, con su extenso texto inscrito antes de la cocción de la pieza⁴¹; o a la píxide de tapa dentada de Charco Negro (Llíria)⁴², que presenta por lo demás un léxico muy común con el de las inscripciones pintadas, entre otros ejemplos.

5. En fin, como he intentado poner de manifiesto, nuestras posibilidades de identificar textos ibéricos religiosos o vinculados con la ritualidad son todavía limitadas, pero en los últimos tiempos parecen haberse ampliado de manera notable. De hecho, estamos empezando a atisbar las líneas principales del proceso de construcción en el mundo ibérico de una epigrafía sacra y de un lenguaje religioso propios. Aunque, con los datos de que ahora disponemos, sería prematuro intentar una descripción sistemática de ese proceso –que, por lo demás, seguramente conoce manifestaciones muy diversas según el

territorio ibérico del que hablemos–, parece que en los siglos IV y III a. E. sus expresiones más comunes se habrían llevado a cabo en contextos de santuarios al aire libre y sobre tipologías de soportes derivadas del modelo epigráfico griego, a saber, los plomos, los *ostraka* y las fusayolas; hacia mediados del s. III a. E. comenzaría quizás, con la cerámica pintada, la elaboración de un lenguaje religioso autóctono; después, en los ss. II y I a. E., y seguramente en el contexto de la monumentalización de los espacios sagrados y la influencia epigráfica romana, se introducirían formas nuevas, como los pedestales o las aras. Conviene, en cualquier caso, insistir en el hecho de que, pese a todas las cautelas que las limitaciones de nuestro método nos imponen, parece evidente que hoy por hoy la presencia de lo sagrado en la epigrafía ibérica se ha incrementado de manera muy destacada frente a lo que creíamos hace unos cuantos años, contribuyendo así a matizar y afinar nuestra imagen de la *literacy* ibérica.

Durante el tiempo transcurrido entre la celebración de este coloquio y la publicación de las Actas, se han producido algunas aportaciones importantes sobre la epigrafía religiosa ibérica, lo que demuestra el interés del tema en el momento actual. Aunque no ha sido posible ya incluir su discusión en el texto de esta contribución, conviene acudir a ellas para completar algunas de las líneas aquí señaladas. Me refiero, por un lado, a la Tesis Doctoral de Gabriela de Tord, *Epigrafía religiosa en lenguas locales del occidente mediterráneo*, defendida en la Universidad de Zaragoza en 2019 y todavía inédita; y, por otro lado, a los artículos de Joan Ferrer i Jané (Ferrer, J. « A la recerca dels teònims ibèrics: a propòsit d'una nova lectura d'una inscripció ibèrica rupestre d'Oceja (Cerdanya) », [en] Vallejo – Igartua – García (eds.), *Studia philologica et diachronica in honorem Joaquín Gorrochategui* (= Anejos de Veleia, Series Minor 35), Vitoria – Gasteiz 2018, 101 – 126; Ferrer, J. « Construint el panteó ibèric amb l'ajut de les inscripcions ibèriques rupestres », *Ker* 13, 2019, 42 – 57) y

38 ADROHER 1993.

39 FERRER 2017.

40 BDH, HER.02.033.

41 BDH, B.11.1.

42 FERRER & ESCRIVÀ 2015.

de Jesús Rodríguez Ramos (Rodríguez Ramos, J. « Sobre la identificación de dioses íberos en las inscripciones », *Gerión* 38/1, 2020, 259 – 284).

Javier Velaza Frías
Universitat de Barcelona
velaza@ub.edu

Bibliografía

ADROHER 1993

ADROHER (A.) – « El yacimiento de Mas Castellar de Pontós y el comercio del cereal ibérico en la zona de Emporion y Rhode », *Archivo Español de Arqueología*, 6, 1977, p. 29–56.

ALMAGRO-GORBEA 2002

ALMAGRO-GORBEA (M.) – « Una probable divinidad tartésica identificada: NIETHOS / NETOS », *Palaeohispanica*, 2, 2002, p. 37–70.

ALMAGRO-GORBEA & MONEO 2000

ALMAGRO-GORBEA (M.), MONEO (T.) – *Santuarios urbanos en el mundo ibérico*, Madrid, 2000.

ARANEGUI 1997

ARANEGUI (C.) – « La favissa del santuario urbano de Edeta-Liria (Valencia) », *Quaderns de Prehistòria i Arqueologia de Castelló*, 18, 1997, p. 103–113.

ARANEGUI 2012

ARANEGUI (C.) – *Los Iberos, ayer y hoy*, Madrid, 2012.

ARTIGUES *et al.* 2007

ARTIGUES (P. LL.), CODINA (D.), MONCUNILL (N.), VELAZA (J.) – « Un colgante ibérico hallado en Can Gambús (Sabadell) », *Palaeohispanica*, 7, 2007, p. 239–250.

BELARTE & SANMARTÍ 1997

BELARTE (C.), SANMARTÍ (J.) – « Espais de culte i practiques rituals a la Catalunya protohistòrica », *Quaderns de Prehistòria i Arqueologia de Castelló*, 18, 1997, p. 7–32.

BELTRÁN 2002

BELTRÁN (F.) – « Les dieux des celtes orientaux et les inscriptions: quelques remarques critiques », *Dieux des celtes*, Luxemburgo, 2002, p. 39–66.

BELTRÁN 2013

BELTRÁN (F.) – « Almost an oxymoron: Celtic gods and Palaeohispanic epigraphy. Inscriptions,

sanctuaries and monumentalisation in Celtic Hispania », in: W. SPICKERMANN (ed.), *Keltische Götternamen als individuelle Option? Akten des 11. Internationalen Workshops "Fontes Epigraphici Religionum Celticarum Antiquarum"* [F.E.R.C.A.N.], Rahden, 2013, p. 165–184.

BONET 1992

BONET (H.) – « La cerámica de Sant Miquel de Lliria: su contexto arqueológico », in: *La sociedad ibérica a través de la imagen. Catálogo de la exposición*, Madrid, 1992, p. 224–236.

BONET & MATA 1997

BONET (H.), MATA (C.) – « Lugares de culto edetanos: Propuesta de definición », *Quaderns de Prehistòria i Arqueologia de Castelló*, 18, 1997, p. 115–146.

BRONCANO 1989

BRONCANO (S.) – *El depósito votivo de El Amarejo, Bonete* (Albacete), Madrid, 1989.

BURRIEL *et al.* 2011

BURRIEL (J. M.), MATA (C.), RUIZ (A. L.), VELAZA (J.), FERRER (J.), PEIRÓ (M. A.), ROLDÁN (C.), MURCIA (S.), DOMÉNECH (A.) – « El plomo escrito del Tos Pelat (Moncada, Valencia) », *Palaeohispanica*, 11, 2001, p. 191–224.

CAMPMAYÓ & FERRER 2010

CAMPMAYÓ (P.), FERRER (J.) – « Le nouveau corpus d'inscriptions ibériques de la Cerdagne (I): premiers résultats », *Serta Palaeohispanica in honorem J. de Hoz*, *Palaeohispanica*, 10, 2010, p. 249–274.

CAMPMAYÓ 2012

CAMPMAYÓ (P.) – *Ces pierres qui nous parlent: Les gravures rupestres de Cerdagne (Pyrénées orientales) de la fin de l'Âge du fer à l'époque contemporaine*, Toulouse, 2012.

CORREA 2008

CORREA (J. A.) – « Crónica epigráfica del sudeste I », *Palaeohispanica*, 8, 2008, p. 281–293.

CORZO *et al.* 2007

CORZO (S.), PASTOR (M.), STYLOW (A. U.), UNTERMANN (J.) – « Betatun: La primera divinidad ibérica identificada », *Palaeohispanica*, 7, 2007, p. 251–262.

DE TORD 2016

DE TORD (G.) – « Epigrafía religiosa paleohispánica: problemas de identificación », in: I. CISNEROS, J. HERRERA, P. LANAU (eds.), *Problemas y limitaciones en el estudio de las fuentes. Actas de las I Jornadas Doctorales en Ciencias de la Antigüedad*, Zaragoza, 2016, p. 43–59.

DELAMARRE 2007

DELAMARRE (X.) – *Noms de personnes celtiques dans l'épigraphie classique*, París, 2007.

DÍAZ ARIÑO 2008

DÍAZ ARIÑO (B.) – *Epigrafía latina republicana de Hispania*, Barcelona, 2008.

DOMÍNGUEZ MONEDERO 1995

DOMÍNGUEZ MONEDERO (A.) – « Religión, rito y ritual durante la protohistoria peninsular. El fenómeno religioso en la Cultura Ibérica », in: *Ritual, rites and religion in Prehistory. 3rd Deya International Conference of Prehistory*, Oxford, 1995, p. 25–91.

DOMÍNGUEZ MONEDERO 1997

DOMÍNGUEZ MONEDERO (A.) – « Los lugares de culto en el mundo ibérico: espacio religioso y sociedad. Espacios y lugares cultuales en el mundo ibérico », *Quaderns de Prehistòria i Arqueologia de Castelló*, 18, 1997, p. 391–404.

FERRER 2006

FERRER (J.) – « Nova lectura de la inscripció ibèrica de La Juncosa (Jorba, Barcelona) », *Veleia*, 23, 2006, p. 129–170.

FERRER 2008

FERRER (J.) – « Ibèric **kaštaun**: un element característic del lèxic sobre torteres », *Cypsela*, 17, 2008, p. 253–271.

FERRER 2014

FERRER (J.) – « Ibèric **kutu** i els abecedaris ibèrics », *Veleia*, 31, 2014, p. 227–259.

FERRER 2016

FERRER (J.) – « Une inscription rupestre ibère inédite de Ger (Cerdagne) avec la formule “*neitin iunstir*” », *Source*, 4, 2016, p. 13–28.

FERRER 2018

FERRER (J.) – « El abecedario paleohispánico meridional del ostrakon de Villasviejas del Tamuja (Botija, Cáceres) », in: F. HERNÁNDEZ HERNÁNDEZ, A. M. MARTÍN BRAVO (ed.), *Las Necrópolis de El Romazal y el Conjunto Arqueológico de Villasviejas del Tamuja* (Botija / Plasenzuela, Cáceres), Madrid, 2018, p. 433–447.

FERRER & ESCRIVÀ 2015

FERRER (J.), ESCRIVÀ (V.) – « Tres nuevas inscripciones ibéricas del Museo Arqueológico de Lliria », *Palaeohispanica*, 15, 2015, p. 143–159.

FLETCHER & SILGO 1996–1997

FLETCHER (D.), SILGO (L.) – « Inscripción ibérica rupestre del Abrigo Bungal (Siete Aguas, Valencia) », *Arse*, 30–31, 1996–1997, p. 73–80.

GRAU 2000

GRAU (I.) – « Territorio y lugares de culto en el área central de la Contestania ibérica », *Quaderns de Prehistòria i Arqueologia de Castelló*, 21, 2000, p. 195–225.

GONZÁLEZ FERNÁNDEZ & OLIVARES PEDREÑO 2010

GONZÁLEZ FERNÁNDEZ (R.), OLIVARES PEDREÑO (J. C.) – « Una inscripción de época republicana dedicada a *Salaecus* en la región minera de Carthago Nova », *Archivo Español de Arqueología*, 83, 2010, p. 109–126.

DE HOZ 2011

DE HOZ (J.) – *Historia lingüística de la Península Ibérica en la antigüedad. II. El mundo ibérico prerromano y la indoeuropeización*, Madrid, 2011.

IRC

FABRE (G.), MAYER (M.), RODÀ, (I.) – *Inscriptions romaines de Catalogne*, París, 1984–1997.

MARÍN CEBALLOS 2000–2001

MARÍN CEBALLOS (M. C.) – « La representación de los dioses en el mundo ibérico », *Lucentum*, 19–20, 2000–2001, p. 183–198.

MLH

UNTERMANN (J.) – *Monumenta Linguarum Hispanicarum*, Wiesbaden, 1975–2001.

MONEO 2003

MONEO (T.) – *Religio Iberica. Santuarios, ritos y divinidades (siglos VII-I a.C.)*, Madrid, 2003.

OLIVER 1997

OLIVER (A.) – « La problemática de los lugares sacros en la historiografía arqueológica », *Quaderns d'Arqueologia i Prehistòria de Castelló*, 18, 1997, p. 495–516.

OLMOS 2004

OLMOS (R.) – « Imaginarios y prácticas religiosas entre los iberos. Perspectivas de un proceso histórico », *Archiv für Religionsgeschichte*, 6, 2004, p. 111–134.

ORDUÑA 2009

ORDUÑA (E.) – « Nueva interpretación de la inscripción de Betatun », *Veleia*, 26, 2009, p. 359–362.

PRADOS 1994

PRADOS (L.) – « Los santuarios ibéricos. Apuntes para el desarrollo de una arqueología del culto », *Trabajos de Prehistoria*, 51, 1, 1994, p. 129–140.

RODRÍGUEZ RAMOS 1994

RODRÍGUEZ RAMOS (J. L.) – « Liria XIIC: un kálathos ibérico dedicado a Proserpina? », *Faventia*, 16/2, 1994, p. 65–81.

RODRÍGUEZ RAMOS 2005

RODRÍGUEZ RAMOS (J. L.) – « La problemática del sufijo «primario» o «temático» -k- en la lengua ibera y del vocabulario de las inscripciones religiosas iberas », *Faventia*, 27/1, 2005, p. 23–38.

SABATÉ 2017

SABATÉ (V.) – « Para un análisis de los compuestos onomásticos en plomos ibéricos: algunos ejemplos de su problemática », in: P. ARANDA, J. AVELLANAS, Ó. BONILLA, L. PÉREZ, G. DE TORD (eds.), *Temas y tendencias actuales de investigación. Actas de las II Jornadas Doctorales en Ciencias de la Antigüedad* (Zaragoza, 20 y 21 de octubre de 2016), Zaragoza, 2017, p. 159–176.

SARRIÓN 2003

SARRIÓN (I.) – « Dos nuevas inscripciones ibéricas del Castellet de Bernabé », in: P. GUERIN (ed.), *El Castellet de Bernabé y el horizonte ibérico pleno edetano*, Valencia, 2003, p. 363–368.

SILGO 1986

SILGO (L.) – « Ildutacon, divinidad ibérica saguntina? », *Arse*, 21, 1986, p. 17–19.

SIMÓN 2009

SIMÓN (I.) – « Una inscripción ibérica sobre un árula de Tarragona », *Palaeohispanica*, 9, 2009, p. 517–530.

SIMÓN 2012

SIMÓN (I.) – « La epigrafía ibérica de Montaña Frontera (Sagunto) », *Madriditer Mitteilungen*, 53, 2012, p. 239–260.

SIMÓN 2013

SIMÓN (I.) – *Los soportes de la epigrafía paleohispánica. Inscripciones sobre piedra, bronce y cerámica*, Sevilla-Zaragoza, 2013.

TORTOSA 2014

TORTOSA (T.) (ed.) – *Diálogos de identidades. Bajo el prisma de las manifestaciones religiosas en el ámbito mediterráneo (s. III a. C. –s. I d. C.)*, Mérida, 2014, p. 159–167.

VELAZA 2011

VELAZA (J.) – « Cuestiones de morfología verbal en ibérico », in: E. R. LUJÁN & J.L. GARCÍA ALONSO (ed.), *A Greek Man in the Iberian Street. Papers in Linguistics and Epigraphy in Honour of Javier de Hoz*, Innsbruck, 2011, p. 295–304.

VELAZA 2012

VELAZA (J.) – « Inscripciones paleohispánicas con signarios », *ELEA*, 12, 2012, p. 151–164.

VELAZA 2014

VELAZA (J.) – « La escritura de lo sagrado en el mundo ibérico », in: T. TORTOSA (ed.) *Diálogos de identidades. Bajo el prisma de las manifestaciones religiosas en el ámbito mediterráneo (s. III a. C. – s. I d. C.)*, Mérida, 2014, p. 159–167.

VELAZA 2015

VELAZA (J.) – « Salaeco: un teónimo ibérico », *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik*, 194, 2015, p. 290–291.

VIDAL 2016

VIDAL (J. C.) – « Interpretació ibèrica de dos teònims preromans del nord-est peninsular », *Revista d'arqueologia de ponent*, 26, 2016, p. 195–204.

VÍLCHEZ 2015

VÍLCHEZ (M.) – « Tejido y rito en espacios de culto iberos: las fusayolas como objeto de estudio », *Revista Atlántica-Mediterránea*, 17, 2015, p. 281–288.

IV. Dédicaces des Gaules et des Germanies

MICHEL ABERSON, ROMAIN ANDENMATTEN, STEFANIA CASINI,
ANGELO E. FOSSATI, RUDOLF WACHTER

Entre Celtes et Romains : la dédicace à Poeninos du Mur (dit) d'Hannibal*

1. Le site [RA+MA]

À environ 14 km au nord du Col du Grand Saint-Bernard, sur une arête rocheuse des contreforts du Petit-Combin, le Mur (dit) d'Hannibal (2'643 m) occupe l'une des positions tactiques les plus intéressantes du flanc oriental du Val d'Entremont. En effet, en plus d'offrir un flanc sud naturellement défendu par un à-pic et de grandes distances d'observation, ce lieu est l'unique passage d'altitude aisé du flanc droit de la vallée (Fig. 1). Son contrôle permet ainsi d'empêcher une rocade par les hauteurs de la voie de passage principale (1'300 m plus bas en fond de vallée) tout en offrant des possibilités de communication avec au moins trois positions similaires au niveau de la frontière actuelle entre le Valais et l'Italie¹.

Dans l'angle nord-est de la zone protégée par un imposant mur d'enceinte (voir *infra*), on repère un abri aménagé autour d'un bloc de prasinite sur lequel figure l'inscription qui fait l'objet de

la présente contribution (Fig. 2). L'authenticité de cette inscription a été mise en doute peu après sa découverte officielle en 2005. Nous reviendrons sur ce point.

2. Les circonstances de la découverte [RA]

L'inscription a été publiée pour la première fois en 2007 suite à une autopsie réalisée en été 2005 par A.-F. et V. Quartier-la-Tente². Ces derniers en ont assez vite reconnu l'intérêt et ils en ont identifié l'écriture comme « lépontique ». Ils en ont alors proposé une première transcription qui s'est révélée partiellement correcte. Une photographie de l'inscription avait toutefois déjà été prise par J.-C. Meilland en octobre 2001 ; elle n'est parvenue à notre connaissance qu'en été 2015.

* La présente contribution est assumée par l'ensemble de ses auteurs, mais certaines parties en ont été rédigées en plus petites équipes. Les initiales des rédacteurs principalement responsables des différentes parties du texte sont indiquées à côté des intitulés de celles-ci : M. Abersson [MA], R. Andenmatten [RA], S. Casini [SC], A. E. Fossati [AF] et R. Wachter [RW]. Nous tenons à remercier les différentes personnes et institutions qui nous ont soutenus dans notre réflexion sur ce dossier et la publication de la présente contribution : R. Fischli, Q. Milliet, I. Montani, É. Sapin, la Commune de Liddes, l'Association RAMHA et l'Université de Lausanne (Section

d'archéologie et des sciences de l'Antiquité et École des sciences criminelles). R. Dell'Era (Lausanne), E. Dupraz (Bruxelles et Paris), M. J. Estarán Tolosa (Saragosse) et F. Wiblè (Martigny) ont bien voulu relire des versions successives de cet article ; leurs suggestions et leurs critiques constructives nous ont été extrêmement utiles. Stefanie Martin-Kilcher (Berne) nous a aussi proposé des pistes de réflexion qui se sont révélées extrêmement fructueuses ; qu'elle en soit ici chaleureusement remerciée.

1 ANDENMATTEN 2011, p. 21 ; ANDENMATTEN & PIGNOLET 2017.

2 QUARTIER-LA-TENTE 2007.

À plusieurs reprises, le tracé des lettres a été malencontreusement souligné à la craie blanche pour en faciliter la prise de vue photographique³. Un moulage en résine de l'ensemble du champ épigraphique a été réalisé en 2008 par B. Schäfer sous la direction de Ph. Curdy, conservateur aux Musées cantonaux du Valais⁴.

Depuis sa découverte, cette inscription a fait l'objet de plusieurs publications ou mentions⁵. Étant données les difficultés liées à sa compréhension et les doutes émis sur son authenticité, elle a été discutée en détail lors d'une table ronde organisée en septembre 2016 à Liddes (Valais, Suisse) par l'association de soutien aux Recherches Archéologiques du Mur (dit) d'Hannibal (RAMHA) et par l'Université de Lausanne. À cette occasion, une nouvelle autopsie en a été réalisée et une documentation photogrammétrique de haute précision établie par une équipe de l'École des sciences criminelles de l'Université de Lausanne (Q. Milliet, I. Montani et É. Sapin).

3. Le contexte archéologique [RA]

Une enceinte en pierres sèches de près de 270 m de longueur, dont la hauteur, par endroits, dépasse encore 2 m, est l'aménagement le plus monumental de la position ; elle délimite un espace protégé d'environ 3'500 m². Sur l'arête rocheuse et à proximité de la fortification, près d'une quarantaine de fondations de petits bâtiments ont pu être documentées tandis qu'une cinquantaine d'abris plus rustiques ont été repérés dans les moraines, à la périphérie immédiate du site.

Bien que le site ait, de longue date, suscité de l'intérêt, le premier diagnostic archéologique en a été mené dans le cadre d'un travail académique en 2009–2010⁶; puis trois campagnes d'investigations programmées y ont été réalisées de 2014 à 2016 sous l'égide de l'association RAMHA⁷. La nature exceptionnelle de la forteresse et le manque de parallèles étudiés restreignent quelque peu l'interprétation de ces vestiges, mais plusieurs particularités peuvent déjà en être relevées.

Si les vestiges mis au jour correspondent, pour une part du moins, à un type de construction relativement commun (solin périphérique en pierres sèches, élévation en matériaux périssables et, au minimum, un foyer), leur emplacement en si haute altitude les rend cependant très particuliers. Le matériel archéologique est relativement rare dans les niveaux d'occupation des bâtiments tout comme à leur périphérie. Bien que la stratigraphie soit très réduite – souvent moins de 0,3 m d'écart entre la surface de l'humus et le substrat morainique, en incluant les niveaux anthropiques – il a été possible de repérer des dépôts de défoulement successifs dans plusieurs cabanes du site⁸.

Le mobilier retrouvé permet de dater l'occupation principale de la position dans les deux derniers tiers du I^{er} s. avant J.-C., tandis que des traces de passages postérieurs sont documentées par plusieurs découvertes ponctuelles à l'extérieur des locaux⁹. Aussi bien la fourchette donnée par la chronotypologie que les datations par radiocarbone et les analyses micromorphologiques semblent indiquer une brève occupation des lieux, liée à un ou des événements particuliers¹⁰. La durée de cette présence reste cependant impossible à définir précisément, correspondant peut-être à une, deux ou trois saisons.

3 L'inscription a été débarrassée de cette pellicule de craie lors d'un nettoyage effectué en 2014.

4 Ce moulage est déposé auprès de l'Archéologie cantonale valaisanne (Sion).

5 SCHWEGLER 2007 ; CASINI *et al.* 2008 ; ANDENMATTEN 2011 ; RUBAT BOREL 2011 ; CASINI *et al.* 2013.

6 ANDENMATTEN 2011, p. 24. Voir aussi ANDENMATTEN & PACCOLAT 2012.

7 ANDENMATTEN 2015 ; ANDENMATTEN *et al.* 2016 ; ANDENMATTEN *et al.* 2020.

8 *Ibid.*

9 Les vestiges de bâtiments appuyés contre l'enceinte du côté sud ainsi que les niveaux d'effondrement de cette dernière permettent d'assurer que celle-ci est, au plus tard, contemporaine de l'occupation principale. L'absence de toute occupation antérieure confirme la probable simultanéité des structures défensives et de l'occupation principale.

10 ANDENMATTEN *et al.* 2020.

L'attribution de ce refuge à un groupe humain en particulier reste sujette à débat. En effet, si des objets indigènes de tradition laténienne sont associés stratigraphiquement à des éléments liés à la vie militaire romaine, rien ne permet d'en assurer l'utilisation contemporaine. L'hypothèse la plus probable (voir *infra*), celle d'une occupation par des auxiliaires indigènes de l'armée romaine, ne permet ainsi pas d'évacuer une possible occupation antérieure laténienne dont on observerait uniquement les reliquats mêlés aux restes d'une présence romaine¹¹.

Dans un angle intérieur du mur d'enceinte, la construction (L016) où se trouve l'inscription présente des caractéristiques différentes de celles des fonds de bâtiments ou des autres abris du site (Fig. 3). Il s'agit d'un abri sous bloc dont les dimensions intérieures sont restreintes (environ 1,2 m de longueur par 0,5 à 0,7 m de largeur pour une hauteur qui atteint au maximum 0,7 m) et n'en font très probablement pas un abri-refuge, même pour une personne. Un monolithe en gneiss de plus d'une tonne et demie a été déplacé pour en constituer la couverture, ce qui montre qu'on lui attribuait une certaine importance. Deux murets en pierres sèches viennent en fermer le flanc nord aux abords de l'entrée, sans empêcher toutefois une vision de la gravure depuis l'extérieur pour un observateur bien positionné.

Les couches archéologiques situées à l'intérieur de l'abri, au pied du bloc inscrit, ont fait l'objet d'une fouille stratigraphique. Celle-ci, réalisée uniquement dans la moitié occidentale de cet espace, correspondant au secteur situé sous la partie droite du bloc inscrit, n'a pas permis la mise en évidence d'artefacts. Un niveau d'occupation charbonneux contenant des esquilles d'ossements calcinés et de petits éclats de gneiss/prasinite (<15 mm) y a cependant été documenté à environ 0,1 m de profondeur par rapport à la surface¹², tandis qu'une fosse, de datation imprécise, perturbait tous

les niveaux en place au pied du bloc gravé, de la surface à la moraine.

La datation de l'abri lui-même (L016) s'inscrit dans la période d'occupation principale du site, comme le démontre la présence, sur son côté ouest, d'un petit bâtiment (L041) où ont été documentés un niveau de défournement de foyer et du mobilier archéologique tardo-républicain (Fig. 3)¹³. La gravure de l'inscription elle-même reste cependant impossible à dater par l'archéologie. Le niveau d'occupation contenant d'éventuels éclats de taille fera l'objet d'une datation par radiocarbone dans le cadre de la publication générale du site.

4. Aspects techniques : comportement du support, technique de gravure [RA+MA]

L'inscription a été gravée sur un bloc de prasinite de 65 cm de largeur par 70 cm de hauteur. Le champ épigraphique n'en est pas précisément délimité mais on y repère par endroits des traces d'aplanissement qui semblent avoir été réalisées préalablement à l'incision du texte. Les lettres, hautes de 6 à 7 cm, sont gravées sur une profondeur de 0,05 à 0,3 cm. La largeur des sillons varie entre 0,5 et 1,2 cm (Fig. 4 à 6).

D'après nos observations, effectuées en collaboration avec l'équipe de l'École des sciences criminelles de l'Université de Lausanne et le tailleur de pierre R. Fischli (Martigny), les caractères ont été gravés tantôt depuis la gauche, tantôt depuis le haut. On peut en déduire que le graveur tenait l'outil de taille dans la main droite et le percuteur dans la main gauche. Les lettres ont été réalisées par piquetage. D'après R. Fischli, cette technique, qui ne correspond pas à l'usage actuel des tailleurs de pierre, pourrait avoir été employée par un graveur occasionnel. La taille a été réalisée au moyen d'un outil en fer moins dur

11 PERNET 2010, p. 187–188, met en évidence les difficultés d'identification des groupes humains pour cette période.

12 ANDENMATTEN 2015, p. 7, US76 (UT058 et UT073).

13 ANDENMATTEN *et al.* 2020.

que les aciers industriels actuels ainsi qu'on a pu le démontrer par expérimentation¹⁴.

La première ligne présente un tracé en partie sinueux, les quatre premiers caractères étant disposés en léger arc de cercle. En revanche les trois derniers sont gravés verticalement et suivent une *ordinatio* légèrement irrégulière qui remonte quelque peu vers la gauche. L'axe du premier caractère présente ainsi un angle d'environ 45° par rapport à celui du dernier. La seconde ligne présente une *ordinatio* en arc de cercle qui suit en grande partie celle de la ligne supérieure. Bien que l'inscription soit sinistrophe, la percussion en direction de la gauche et les positions « tombantes » des premiers caractères des deux lignes pourraient inciter à restituer un sens de réalisation de la gravure en direction de la droite. L'inclinaison vers la droite du plafond et l'exiguïté de l'abri pourraient avoir contraint le graveur à cet artifice.

5. La patine [SC+AF]

La patine visible sur une surface incisée résulte de l'oxydation de cette surface après l'élimination de la patine originelle du support suite à l'incision. Sa formation dépend des conditions environnementales, et notamment de la position dans laquelle se trouve le support de l'incision : un environnement humide générera une patine foncée alors qu'un environnement plus sec maintient une patine claire, comme on le voit par exemple sur des gravures rupestres trouvées en milieu désertique. La coloration qui tend à apparaître avec les années peut dépendre de divers facteurs : le type de roche, la situation du support (à ciel ouvert, sous abri, enterré) et l'inclinaison de la surface gravée par rapport aux phénomènes météorologiques. Dans un

environnement sec, une patine claire n'indique pas forcément une incision récente ; en revanche la différence entre les patines aide à reconnaître la séquence des phases d'incision pour autant que celles-ci aient été pratiquées sur le même support, ainsi qu'on le voit, p. ex., sur le rocher de Wadi Tanuf, à Oman (Fig. 7).

En zone alpine, cependant, les incisions datant de différentes périodes de l'Antiquité présentent habituellement le même type de patine, raison pour laquelle les incisions de date récente s'en distinguent clairement¹⁵. Ces dernières ne présentent en effet pas de patine, et leur coloration est nettement plus claire que la surface du support. Un excellent exemple de cette situation est fourni par la représentation d'un cornet glacé gravée sur un rocher à Bedolina (Capo di Ponte, Valcamonica, Lombardie) : l'invention du cornet de glace date de 1903 et cette gravure ne peut lui être antérieure¹⁶. De même la représentation de l'église paroissiale, gravée au début des années 1950 à Redondo, Capo di Ponte, présente une patine claire.

Il existe cependant des cas d'inscriptions antiques de patine claire, parmi lesquels les plus connus sont des stèles du chalcolithique tombées face contre terre, et des gravures rupestres recouvertes de colluvions peu après leur réalisation. Ainsi, la figure de guerrier gravée sur le rocher n° 1 de Dos Sottolajolo (Paspardo, Valcamonica, Lombardie, III^e s. apr. J.-C.), partiellement enfouie, présente des différences de patine (Fig. 8). Lorsque des incisions sont réalisées sur des parois verticales sous abri, leur patine demeure également claire. À titre d'exemples, voir les incisions d'époque chalcolithique (2900–2500 av. J.-C.) du rocher Plas n° 2 à Paspardo également (Fig. 9).

Ces considérations sont utiles pour appréhender la patine claire de l'inscription du Mur (dit) d'Hannibal, laquelle, comme décrit précédemment, se trouve sous abri. L'absence

14 Plusieurs essais de taille avec différents outils, dont certains confectionnés pour l'occasion à base de fer préindustriel, ont permis d'exclure l'usage d'un acier moderne. Des blocs de prasinite semblables à celui de l'inscription ont été utilisés par R. Fischli lors de ces travaux.

15 Les incisions rupestres de la région du Mont Bégo (Alpes Maritimes, France) présentent un aspect différent, dû aux caractéristiques pétrographiques particulières de leurs supports rocheux.

16 PAUSE & SCHULTE BEERBÜHL 2017.

d'une patine foncée ne peut donc pas être prise pour preuve d'une incision effectuée à date récente.

6. L'alphabet [RW+MA+SC+AF]

L'inscription, sinistrophe, est écrite dans l'alphabet dit « de Lugano », celui qui était utilisé, dans sa phase la plus ancienne (VI^e-IV^e s. av. J.-C.), au sein de la culture de Golasecca et, dans sa phase la plus récente (III^e-I^{er} s. av. J.-C.), par les Celtes laténiens en Lombardie, dans le Piémont et dans le Canton du Tessin¹⁷. Les deux O visibles à la l. 1 sont en forme de losanges dont les traits obliques inférieurs se prolongent vers le bas. Parfois considérée comme anormale, cette graphie n'est pas dépourvue de parallèles (voir Fig. 10), y compris dans des inscriptions « lépontiennes » de la phase la plus ancienne (VI^e-IV^e s. av. J.-C.). On la trouve aussi dans des inscriptions plus récentes¹⁸. Sur la tablette d'Argnau, l'une des rares autres attestations de l'usage de l'alphabet de Lugano en Valais, la partie inférieure du seul O lisible n'est pas conservée ; mais celui-ci pourrait avoir présenté des traits semblables ; sa forme générale, en losange, correspond en tout cas à celle des O de l'inscription du Mur (dit) d'Hannibal¹⁹. Cette graphie avec traits obliques fortement prolongés a fait débat dans le cadre des réflexions

relatives à l'authenticité de l'inscription²⁰ ; mais on rappellera que cette forme est devenue la norme dans l'alphabet runique, dont les lettres, comme on sait, dérivent en partie d'alphabets nord-étrusques²¹.

7. Le 4^e signe de la 2^e ligne : une lecture controversée [RW+MA+SC+AF]

Le quatrième signe de la seconde ligne a été lu de deux manières différentes par les chercheurs qui se sont penchés sur cette inscription.

L'une des lectures possibles identifie ce signe comme un R sinistrophe, issu de l'alphabet latin ou influencé par lui. Le sens inversé de ce caractère ne pose pas problème en soi dans la mesure où il est adapté à celui du reste de l'inscription. En revanche, il n'existe aucune autre attestation d'une telle forme de R « latin » dans l'alphabet de Lugano. Ainsi que l'a relevé F. Motta, la présence occasionnelle de lettres latines dans l'épigraphie indigène n'est pas sans parallèles ; et on connaît aussi des cas, inverses, de signes issus d'alphabets indigènes insérés dans des séquences épigraphiques latines²². Ces phénomènes semblent généralement résulter d'un glissement progressif de la forme indigène à la forme latine, soit en conservant la même valeur phonétique que le modèle indigène, soit

17 Cet alphabet est parfois aussi appelé « alphabet lépontique » ou, plus généralement, « nord-italique ». Voir *LexLep*, s. v. « Lepontic » et « North Italic Script ».

18 Phase ancienne : **sekezos**, gravé avant cuisson sur une série de bols provenant de l'habitat proto-historique de Côme, via Mantegna (DE MARINIS 2001, fig. 16–17). Phase récente : voir l'inscription **rupelos** sur un vase de Giubiasco (Canton du Tessin), tombe 383 (II^e s.-première moitié du I^{er} s. av. J.-C. : MOTTA 2000, n° 21, fig. 17–18) et, sur le rocher Camisana 1 de Carona (province de Bergame), le o de **niakios** ainsi que le second o de **solos** (CASINI *et al.* 2012, fig. 11, 15 et 18). Cette caractéristique se retrouve, inversée, avec un prolongement des traits obliques vers le haut, sur le même rocher, dans **niakios**, **os** et **porkos** (**porkos** :

CASINI *et al.* 2014, fig. 4 ; **niakios** : CASINI *et al.* 2012, fig. 11 ; **os** : *ibid.*, fig. 22). Cette graphie n'est toutefois « pas répandue dans l'Antiquité » selon RUBAT BOREL 2011, p. 93.

19 Cf. RUBAT BOREL 2008 ; RUBAT BOREL & PACCOLAT 2008.

20 Cf. RUBAT BOREL 2011.

21 Cf. p. ex. ELLIOTT 1996, p. 333–334 ; 338.

22 Lettres latines : voir le tableau de l'alphabet de Lugano chez MOTTA 2000, p. 185, en particulier le M, qui peut avoir été « modernisé » sous l'influence du latin ; CASINI *et al.* 2014, p. 158. Lettres d'alphabets indigènes : cf. SOLINAS 2002, dans un contexte idéologique toutefois bien différent. Pour d'autres exemples de telles interférences graphémiques, voir la note suivante.

en assumant celle, différente, d'un caractère latin qui ressemble au caractère indigène considéré. Une interférence graphémique assez semblable peut d'ailleurs être observée dans l'inscription celtique en alphabet grec de Bern-Enge, dans laquelle l'un des deux graveurs, qui avait inscrit deux R latins à la l. 4, a maladroitement tenté d'effacer les traits obliques de ces derniers afin d'obtenir des « rhô » grecs²³. Dans l'inscription de Liddes, la lecture d'un tel R ne serait donc pas choquante compte tenu de l'environnement culturellement et linguistiquement mixte que constituaient les Alpes au I^{er} siècle av. J.-C.

L'autre lecture possible pour le quatrième signe de la l. 2 serait une ligature ÎS, laquelle est bien attestée dans les inscriptions du rocher Camisana 1 de Carona, dans la province de Bergame (Fig. 11)²⁴. Ce type de ligature, si elle est voulue, apparaît également dans l'épigraphie vasculaire, à Rondineto di Como (**plioiso**)²⁵.

8. Interprétation du texte [RW+MA]

La première ligne de l'inscription ne pose pas de problèmes de lecture : on y lit clairement POENINO. L'identification de ce mot avec le théonyme du dieu *Poininus* / *Poeninus*, bien

attesté au sanctuaire du Grand St-Bernard et, sous les formes **poininos** (nomin. sg.) et **poinunei** (dat. sg.), sur le rocher Camisana 1 à Carona, est évidente²⁶. L'interprétation linguistique de cette forme soulève cependant quelques questions.

A priori, on pense à un datif en *-o*. Une telle interprétation implique toutefois l'emploi d'une forme différente de celle qui est vraisemblablement attestée pour ce théonyme en celtique d'Italie, à Carona : **poinunei**. En effet, cette dernière forme, un datif en *-un-ei*, implique l'existence d'un thème consonantique en *-ōn-* (**poin-ōn-*), dont le thème (en *-o*) *poinino-* est un dérivé parallèle, formé à l'aide du suffixe *-īno*²⁷. Le nominatif **poininos**, effectivement attesté à Carona, implique bien un datif thématique, dont la forme attendue devrait être **poininōi*. Dans notre inscription, cela impliquerait donc l'amuïssement du /i/ en diphtongue avec /ō/, ce qui n'est pas impossible phonétiquement et se trouve effectivement attesté en Gaule²⁸. Un parallèle flagrant est fourni par les formes ΔOBNOPHΛO et ΓOBANO, qui représentent presque certainement les noms au datif d'une ou de deux divinités sur la tablette de Bern-Enge dont il a été question plus haut²⁹.

On a aussi mentionné la possibilité qu'il s'agisse d'un nominatif : POENINO pour **poenino(s)**. En effet l'omission du *-s* final du nominatif des

23 Pour la tablette de Bern-Enge – dont l'authenticité n'est plus discutée – voir FELLMANN 1999 ; *RIG* 2/II, L-106, p. 301–303 ; STÜBER 2005, p. 20–45. Pour d'autres exemples de telles interférences graphémiques en milieu alpin et périalpin, voir notamment STÜBER 2005, p. 27–28 ; *RIG* IV, n° 133, 134, 212 (monnaies) ; SOLINAS 1996, p. 222 (S. Maria di Zevio, graffiti sur céramique, MORANDI 2004, n° 257 = *LexLep* VR-7, lettre de l'alphabet de Lugano dans une inscription en alphabet latin) ; CRESCI MARRONE & SOLINAS 2013, p. 41 ; 46 ; 50 (nécropole de Cerrione, Piémont, traits de l'alphabet latin dans des inscriptions en alphabet de Lugano et vice-versa) ; MAINARDIS 2009, p. 337–338 (inscription en alphabet de Lugano avec N latins, Stresa, frazione Brisino, MORANDI 2004, n° 71 = *LexLep* VB-28 : **namu esopnio** ; inscriptions latines avec signes de l'alphabet de Lugano : MORANDI 2004, n° 67 = *LexLep* VB-24 = *AE* 1982, 413, Stresa, frazione Levo, *Exobnia Diuconis f.*, et peut-être MORANDI

2004, n° 73 = EDR-169726 = *LexLep* VB-30, Stresa, frazione Brisino, *Surica / Cipošis f.*) ; MORANDI 2004, n° 140a = *LexLep* MI-10.1 (Milan, inscription en alphabet de Lugano avec N latin : **mešiolano**).

24 Voir p. ex., en position initiale, les inscriptions n° 14 : **ti isiti** ; n° 17 : **isos** ; n° 57 : **isiti** (CASINI *et al.* 2014, fig. 3 ; 6 ; 23) ; en position médiane, n° 27 : **risi** (*ibid.*, fig. 10) ; en position finale, n° 31 : **alieis** (*ibid.*, fig. 11).

25 Voir MORANDI 2004, n° 153, fig. 20.

26 Grand St-Bernard : WIBLÉ 2008b (sont attestées les formes *Poeninus*, *Puoeninus*, *Peoninus*, *Phoeni[nus]* et *Poininus*, voir *infra*, n. 31) ; Carona : CASINI *et al.* 2013, p. 161.

27 Pour les thèmes en *-ōn-*, devenus *-ūn-*, cf. LAMBERT 2018, p. 62.

28 Cf. DUPRAZ 2018b, p. 51, n. 40 ; MULLEN 2013, p. 176–177.

29 Voir STÜBER 2005, p. 28–29, avec références à d'autres exemples (*RIG* I, G-28 ; G-216 ; G-219).

thèmes en *-o-* est attesté en celtique d'Italie et en Gaulois au moins dès l'époque augustéenne³⁰. À ce stade de l'interprétation se pose toutefois la question de la fonction de l'inscription elle-même, déterminée par la relation que l'on peut supposer entre le texte, d'une part, et son contexte (support, environnement, contexte historique, culture épigraphique), de l'autre. En l'occurrence, l'hypothèse la plus évidente est que cette inscription très brève, mentionnant un théonyme, gravée sur un support lithique monumental qui s'insère dans une imposante structure défensive, soit de type dédicatoire. Or, dans une telle perspective, la présence d'un datif théonymique paraît plus probable que celle d'un nominatif. Peu importe, en revanche, que ce théonyme soit régi ou non par un verbe de dédicace : un tel verbe peut fort bien être sous-entendu. Pour conforter l'hypothèse d'un théonyme au nominatif, il faudrait donc que la lecture de l'inscription dans son ensemble fournisse des arguments dans ce sens.

Quelle que soit l'hypothèse de lecture que l'on retiendra, il faut noter la graphie OE, qui est certaine. L'identification du théonyme l'est également. On a donc affaire à un changement **oi > oe*, phonétiquement possible mais non attesté en celtique d'Italie, ou plus probablement à une influence directe du latin, les deux phénomènes pouvant d'ailleurs être concomitants³¹.

Sur le plan linguistique, par la présence d'une diphtongue écrite OE plutôt que OI, le texte de cette première ligne laisse donc entrevoir une influence du latin. Par ailleurs, le probable datif singulier en *-o*, certes possible phonétiquement

et attesté en celtique (voir plus haut), s'accorde aussi avec une telle influence.

À la seconde ligne (voir plus haut), la lecture IEVREV, qui implique l'usage d'un R sinistroverse latin dans une inscription en alphabet de Lugano, autorise, avec la prudence qui s'impose, une tentative d'interprétation. Dans l'état actuel de nos connaissances, en revanche, la lecture IEVÎSEV, avec une ligature ÎS, demeure linguistiquement inexplicable, ce qui ne signifie pas qu'elle doive être définitivement écartée.

Sur le plan linguistique, une forme **ieureu** pourrait en effet être interprétée comme un verbe de dédicace. Une forme *ieuru* est bien connue en celtique de Gaule, sans être cependant attestée en celtique d'Italie³². Elle a jusqu'ici été interprétée comme une 3^e personne du singulier du parfait, avec une évolution **pe-por- > *eor- > ieur-*. Les détails de cette étymologie sont toutefois peu clairs³³. Celle-ci n'explique pas, en particulier, la présence d'une désinence *-u* à la 3^e personne du singulier d'un parfait. Nous avons donc en réalité peu de certitudes sur le comportement de ces formes verbales.

Par ailleurs, si l'on veut interpréter dans cette direction la forme que, dans cette hypothèse, nous lisons ici, cela pose deux problèmes. En premier lieu, comment expliquer la finale *-eu* par rapport à la forme « standard » *-u*³⁴? En second lieu, comment rendre compte d'une 3^e personne du singulier dans une inscription de dédicace dont l'auteur ne serait pas nommé ? Dans ces conditions, on peut se demander dans quelle mesure une forme **ieureu** pourrait être interprétée comme une 1^e personne du singulier. En effet,

30 Celtique d'Italie : CASINI *et al.* 2013, p. 161. Gaulois : voir STIFTER 2013, p. 169–171, et DUPRAZ 2018a, p. 86, n. 14, avec la bibliographie récente.

31 On notera que dans les attestations épigraphiques latines de ce théonyme l'orthographe varie. Si la forme *Poenin-* domine largement (WIBLÉ 2008b, n^{os} 3, 4, 6, 8, 9, 10, 11, 14, 18, 19, 20, 24, 26, 29, 30, 32, 33, 35, 36, 37, 52), on trouve aussi les formes *Puoenin-* (*ibid.*, n^o 13), *Peonin-* (*ibid.*, n^o 16), *Phoeni[n-]* (*ibid.*, n^o 23) *Poinin-* (*ibid.*, n^o 25) et *Pynin-* (*ibid.*, n^o 51). La variation du rendu de la (fausse ?) diphtongue notée

OE dans l'inscription de Liddes témoigne peut-être de son instabilité.

32 Cf. LAMBERT 2018, p. 103–106 ; DELAMARRE 2018, p. 188–189, s.v. « *ieuru* ». Voir aussi la contribution de M. J. Estarán Tolosa dans ce même volume.

33 Cf. LAMBERT 2003, p. 105–106.

34 Une forme ειωρου (3^e personne du singulier) est attestée dans une inscription de Vaison (*RIG I*, G-172), mais il s'agit là du pendant, en orthographe grecque, de la finale écrite <u> en alphabet latin.

dans ce genre de cas, plutôt rares cependant, le nom du dédicant n'est pas toujours mentionné³⁵. On peut aussi s'interroger sur le temps verbal qui serait représenté ici : s'agit-il vraiment d'un prétérit ? On connaît, dans un graffiti sur céramique de Lezoux, une forme *ieuri*, dont la lecture est d'ailleurs très problématique, et que l'on avait initialement prise pour une 1^e personne du singulier du prétérit ; mais une forme *εῶραι* (à lire sans doute [tōr-]), apparue plus récemment dans une inscription de Nîmes, a amené les chercheurs à les attribuer l'une et l'autre à la 3^e personne du singulier³⁶. De fait, la seule forme verbale gauloise possible d'une 1^e personne du singulier du prétérit est *beīassu* (sur la tuile de Châteaubateau, encore mal comprise), que l'on interprète comme « une forme de prétérit en -s- avec finale de 1^e sg. thématique en -ō > -ū »³⁷. En effet, cette désinence est bien attestée au présent, surtout sous forme de diphtongue : *delgu* « je contiens », *gniūou* « je connais », *cluīou* « j'entends »³⁸. La forme **ieureu**, dans l'inscription de Liddes, pourrait donc fort bien représenter une 1^e personne du singulier du prétérit, voire du présent³⁹.

La graphie *-eu-* est très rare en gaulois parce que dans cette langue la diphtongue **-ew-* est passée à **-ow-* ; mais il s'agit là d'une évolution récente et quelques formes en *-eu-* s'y trouvent en effet préservées⁴⁰. Mais dans notre inscription, la désinence *-eu* pourrait plutôt résulter d'une contraction récente de deux voyelles originellement non diphtonguées, comme c'est probablement le cas dans le radical *ieur-* lui-même. En effet, si *-u* constitue la désinence mentionnée plus haut, la forme *ieureu* pourrait présenter une désinence originelle de 1^e

personne du singulier du type *-e* ou *-i*, *uel sim.*, recharacterisée par l'adjonction de *-u*⁴¹.

En résumé, même si aucune interprétation ne paraît absolument assurée pour cette seconde ligne, une lecture **ieureu**, « j'ai fait » / « je fais » (ou « j'ai donné » / « je donne ») paraît possible et pourrait faire sens⁴² : écrivant sa dédicace à la première personne du singulier, l'auteur de l'offrande n'avait, dans une telle hypothèse, pas forcément besoin d'inscrire son nom.

Nous proposons donc de l'inscription du « Mur (dit) d'Hannibal » la transcription suivante :

poenino | ieureu

9. La fonction de l'inscription [MA+RA]

S'il s'agit bien là d'une inscription de dédicace à une divinité, on peut se demander quel a été l'objet de cette dédicace. Il paraît invraisemblable qu'il se soit uniquement agi du bloc qui sert de support à l'inscription. Les données recueillies lors de la fouille de l'abri n'offrent malheureusement pas d'informations permettant de répondre à cette question. Tout au plus la présence, signalée plus haut, d'un niveau d'occupation charbonneux contenant des esquilles calcinées d'ossements peut-elle laisser envisager un éventuel rite sacrificiel associé à cette structure. Rien ne permet cependant de distinguer pour l'instant les couches observées dans l'abri de celles des bâtiments d'occupation repérés sur le site. L'existence d'un foyer situé dans un local à l'amont de l'abri de l'inscription pourrait même donner à

35 Cf. e. g. *AE* 2003, 214 (Rome) : *Petibi et accipi, uotum solu[i] --/*. Avec mention du dédicant, voir e. g. : *CIL* II, 4442 ; VIII, 17724 ; IX, 2164 ; *AE* 1983, 310.

36 Lezoux : LAMBERT 2018, p. 147–148 ; Nîmes : *RIG* I, G-528 (voir LAMBERT 2018, p. 87 : « On vient de trouver [...] »).

37 Cf. LAMBERT 2018, p. 66.

38 LAMBERT 2018, p. 64 ; 209.

39 Si l'étymologie habituellement proposée pour *ieur-* est correcte (parfait à redoublement, voir *supra*), un

présent serait bien entendu une forme hybride, sans doute récente.

40 Voir DUPRAZ 2018b, p. 54 avec n. 50.

41 Les auteurs remercient vivement Emmanuel Dupraz (Bruxelles et Paris) qui leur a suggéré cette piste de recherche.

42 Pour le sens de ce verbe, voir la contribution de M. J. Estarán Tolosa dans ce même volume.

penser qu'une partie, si ce n'est l'ensemble, des niveaux présents à l'intérieur du petit sanctuaire sont issus de colluvionnements. Une dédicace de l'abri lui-même, en tant qu'espace sacré, pourrait également être envisagée, comme le suggère le parallèle fourni par l'inscription rupestre $\mu\alpha\tau\rho\nu$ de Castellan (Bouches-du-Rhône)⁴³. Une récupération totale des offrandes associées, ou le fait que celles-ci aient pu être de nature périssable, pourraient rendre compte de notre difficulté à identifier l'objet de la dédicace.

10. Le contexte historique [RA+MA]

Le type de vestiges et de mobilier mis au jour sur le site du Mur (dit) d'Hannibal permet de situer l'occupation principale du site (l'enceinte monumentale, les nombreuses cabanes prenant place sur l'arête ainsi qu'au moins une partie des abris se situant dans les moraines) durant les deux derniers tiers du I^{er} s. av. J.-C. Plusieurs visites ponctuelles postérieures sur le site ont également pu être documentées par la présence sur les voies de passage de mobilier romain plus tardif, médiéval ou moderne. La caractérisation des occupants de la position reste cependant compliquée du fait d'une présence mélangée de matériel indigène et militaire romain. Au vu de l'ensemble des découvertes, l'hypothèse privilégiée aujourd'hui serait que la position ait été occupée par des

auxiliaires indigènes de l'armée romaine. On sait en effet qu'au I^{er} s. av. J.-C. les Romains ont eu fréquemment recours à des auxiliaires gaulois, de Cisalpine et de Transalpine, pour des opérations en Gaule ou dans les Alpes⁴⁴. Certains d'entre eux sont même expressément présentés comme des montagnards⁴⁵. Une présence indigène antérieure à une occupation romaine ne peut cependant être totalement exclue⁴⁶. On remarquera que l'inscription, quelle que soit sa lecture, s'inscrirait parfaitement dans le contexte chronologique établi par la recherche archéologique. De plus, l'alphabet et la langue employés s'accorderaient bien avec le type d'occupants que le faciès matériel du site laisse entrevoir.

Durant La Tène finale, le Val d'Entremont se situe entre le territoire des Vérages et celui des Salasses. Ces populations, dont les cultures matérielles ont montré la parenté⁴⁷, s'illustrent dans plusieurs événements relatés par les sources littéraires pour les deux derniers tiers du I^{er} s. av. J.-C. Plus d'une dizaine de sites présentant des caractéristiques proches de celles du Mur (dit) d'Hannibal, qu'ils soient liés ou non à une fortification, ont aussi été repérés entre le Valais et la Vallée d'Aoste⁴⁸. On peut donc être tenté d'associer ce type de découvertes à des événements connus ; mais, dans l'attente de recherches élargies, les incertitudes inhérentes aux datations archéologiques nous incitent à situer l'inscription et les vestiges étudiés ici dans une fourchette chronologique s'étendant de 57 à 15 av. J.-C.⁴⁹.

43 LEJEUNE 1988, p. 99–101 (*RIG* G-519). Les auteurs remercient vivement M. J. Estarán Tolosa de leur avoir suggéré ce parallèle. On ne connaît cependant aucune dédicace de ce type en alphabet de Lugano.

44 Voir PERNET 2010, p. 262–266, où figure un catalogue des sources antiques mentionnant des auxiliaires gaulois aux II^e et I^{er} siècles avant J.-C. (Polybe, César et pseudo-César, Cicéron, Dion Cassius, Plutarque, Appien et Suétone). Sur l'importance de ces auxiliaires dans les provinces sous la République, voir notamment PRAG 2011.

45 Cf. APP., *Celt.*, 1, 15 : César engage jusqu'à 20'000 « Gaulois des montagnes » ($\Gamma\alpha\lambda\alpha\tau\omega\nu\ \tau\omega\nu\ \omicron\rho\epsilon\iota\omega\nu\ \epsilon\varsigma\ \delta\iota\sigma\mu\rho\iota\upsilon\varsigma$) contre les Helvètes en 58 av. J.-C.

46 ANDENMATTEN & PIGNOLET 2017.

47 CURDY & KAENEL 2006, p. 317.

48 ANDENMATTEN & PIGNOLET 2017 ; ARMIROTTI & FRAMARIN 2012.

49 Les datations et les études de l'ensemble des sites repérés seront nécessaires à une intégration dans un contexte régional et à la précision du contexte historique. Seules des datations similaires et des correspondances au niveau des ensembles matériels pourront, en effet, permettre d'envisager ces gisements comme un réseau organisé et systématique de positions. Cela semble être le cas pour quatre sites qui ont été étudiés dans le Val d'Entremont, et une coopération transfrontalière permettra prochainement d'étendre ces recherches à la Vallée d'Aoste.

Aux yeux des Romains, l'arc alpin et ses profondes vallées constituent les limites et les remparts en même temps que la porte d'entrée de l'Italie⁵⁰. L'intérêt de ces derniers pour les voies de passage qui traversent ces territoires ne fait qu'augmenter conjointement au développement de leur hégémonie en direction du Nord durant les derniers siècles avant notre ère⁵¹. Pour Rome, avec les opérations militaires du milieu du premier siècle av. J.-C. puis l'inclusion dans sa zone d'hégémonie de territoires situés au delà de la barrière des Alpes, le contrôle des passages à travers la montagne devient de plus en plus crucial, d'un point de vue tactique aussi bien qu'économique⁵².

Durant les deux derniers tiers du I^{er} s. av. J.-C., nombre d'événements pourraient avoir conduit à l'occupation temporaire d'une position comme celle du Mur (dit) d'Hannibal ; mais deux contextes généraux semblent cependant se détacher : la mise en place de l'hégémonie romaine (assortie de conflits entre indigènes et Romains et/ou indigènes au service de Rome) et les guerres civiles (conflits internes au monde romain dans lesquels des indigènes indépendants ou au service de Rome ont également été partie prenante)⁵³. Le mobilier métallique mis au jour sur le site du Mur (dit) d'Hannibal peut dans sa majorité être daté de la Tène D2 (env. 80–30 av. J.-C.) ou de l'époque augustéenne précoce. Certains éléments découverts n'apparaissent cependant dans nos régions qu'à l'époque césarienne tandis que les clous de chaussures romains provenant de contextes bien stratifiés

sur le site possèdent tous des caractéristiques qui permettent de les considérer comme plus anciens que ceux que l'on trouve dans les sites augustéens postérieurs à 16/15 av. J.-C.⁵⁴.

Dans cette perspective, on connaît bien l'opération conduite à l'automne 57 av. J.-C. dans les Alpes valaisannes par Servius Sulpicius Galba, légat de César, visant à ouvrir une voie de passage directe entre la région lémanique et la plaine du Pô⁵⁵. On peut aussi penser à l'activité menée par Lucius Munatius Plancus, gouverneur, en 44–43 av. J.-C., de la *Gallia citerior*, au nord des Alpes⁵⁶. Dans ce cadre, en effet, Plancus remporta quelques victoires contre des peuples alpins ou périalpins. Nous ne savons toutefois pas précisément de quels peuples il s'agit, ni pourquoi les sources ne s'accordent pas sur la dénomination de ces derniers, « Gaulois » ou « Rètes ». Il est peu probable, mais pas exclu, que ces événements aient concerné le Valais⁵⁷. Durant la même année 44, on sait aussi que Decimus Brutus, proconsul en Gaule cisalpine, a livré, avec quelque succès, des combats dans les Alpes ; mais, là encore, on ignore dans quelle région⁵⁸.

La période de guerres civiles qui suit l'assassinat de Jules César, en particulier les événements du printemps et de l'été 43 av. J.-C., à l'issue de la Guerre de Modène (avril 43 av. J.-C.), comporte également un certain nombre de situations d'ordre militaire qui pourraient avoir entraîné l'édification – ou la reprise – et l'occupation de postes fortifiés dans les Alpes occidentales et l'ouest des Alpes centrales, visant, de la part de troupes romaines ou alliées des Romains, à

50 CATO *ap. SERV.*, *Aen.*, 10, 13 (= *Orig.* 4, 10 Chassignet = 85 Peter) : *Alpes quae secundum Catonem et Liuium muri uice tuebantur Italiam* ; STRAB., 6, 4, 1 : ὅτι νήσου δίκην ἀσφαλῶς φρουρεῖται τοῖς πελάγεσι κύκλῳ [*scil.* ἡ Ἰταλία] πλὴν ὀλίγων μερῶν, ἃ καὶ αὐτὰ τετείχισται τοῖς ὄρεσι δυσβάτοις οὖσι – « qu'elle [*scil.* l'Italie] est solidement protégée, à la manière d'une île, par les mers qui l'entourent et que les seules régions qui ne bénéficient pas de cette protection ont alors pour remparts des montagnes difficilement franchissables » [trad. F. Lassère, légèrement modifiée].

51 Cf. DYSON 1985, p. 61–63 ; WILLIAMS 2001, p. 55–57.

52 Cf. notamment VAN BERCHEM 1982b ; GABBA 1994 (1988) ; WIBLÉ 2008a.

53 Les sources anciennes relatives à tous ces événements sont commodément réunies et traduites dans TARPIN *et al.* 2000.

54 ANDENMATTEN *et al.* 2016, p. 25–26 ; 31–32.

55 CAES., *Gall.*, 3, 1–6. Cet épisode est analysé en détails par TARPIN 1987.

56 Cf. *CIL* X, 6087 = *ILS*, 886.

57 Voir *Cic.*, *Phil.*, 3, 15, 38 (Plancus porte le titre d'*imperator*) ; *Illt.*, XIII, 1, p. 87 (triomphe *ex Gallia*) ; *CIL* X, 6087 = *ILS*, 886 (triomphe *ex Raetis*). Exposé détaillé des événements chez WALSER 1957, p. 19–31.

58 *Cic.*, *Fam.*, 11, 4.

empêcher d'autres troupes romaines de franchir les Alpes d'Est en Ouest ou du Sud au Nord⁵⁹. On sait notamment qu'en mai 43, dans ce contexte de crise, le Sénat ordonna à Decimus Brutus de rejoindre Plancus, qui avait établi son camp à Cularo (Grenoble). Pour ce faire, Brutus passa par la Vallée d'Aoste, territoire des Salasses – qui exigèrent de lui le versement d'une drachme par homme de troupe – avant de franchir, semble-t-il, le Petit St-Bernard⁶⁰. D'après les sources disponibles, le théâtre de toutes ces opérations semble cependant avoir concerné les Alpes occidentales (de la Méditerranée à la Tarentaise) plutôt que le Valais. Enfin, en janvier 41 av. J.-C., dans un contexte de tensions renouvelées entre Octavien et Marc Antoine, Lucius Antonius, frère du triumvir, obtient un triomphe contesté, suite à des victoires prétendument remportées sur des peuples alpins. Là encore, on ignore lesquels⁶¹. Durant ces opérations, des troupes d'auxiliaires gaulois et des contingents d'alliés ont été parfois engagés⁶².

Durant ces années et celles qui suivent, il semble aussi que plusieurs positions du Plateau suisse

ou du Jura aient été occupées par des troupes romaines sans que rien, apparemment, n'en ait transparu dans les sources écrites dont nous disposons pour cette période. La présence de matériel similaire à celui du Mur (dit) d'Hannibal a pu y être documentée⁶³. En Valais, les premiers niveaux de la voie romaine mise au jour dans le bois de Finges, entre Sierre et Loèche, pourraient aussi remonter à cette époque⁶⁴.

L'un des épisodes historiques qui pourrait le mieux expliquer l'occupation d'un site comme le Mur (dit) d'Hannibal se situe cependant en 35 av. J.-C. : cette année-là, les Salasses ainsi que d'autres peuples alpins se rebellent et remettent en cause leurs alliances avec Rome. C'est dans ce contexte que Gaius Antistius Vetus entreprend de soumettre les Salasses en bloquant les cols et en leur coupant tout ravitaillement en sel. Les révoltés doivent alors accepter la présence d'une garnison romaine, qu'ils expulseront cependant peu après. Quelques années plus tard une nouvelle opération romaine, menée par Marcus Valerius Messala Corvinus, viendra à bout des rebelles⁶⁵. L'occupation du Mur (dit) d'Hannibal qui,

59 Sur les événements de cette période, voir GOTTER 1996, p. 177–187 ; WALSER 1957, p. 19–31. Pour les Alpes, voir en particulier Cic., *Fam.*, 11, 9 : D. Brutus entend installer une garnison dans les Alpes pour empêcher le passage d'Antoine ; APP., *BC*, 3, 12, 83 : Q. Terentius Culleo est posté par Lépide comme « gardien des Alpes » (τὸν ἐκ Λεπίδου φύλακα αὐτῶν [*scil.* τῶν Ἀλπεων]) mais laisse passer Antoine ; Cic., *Fam.*, 10, 33, 4 : L. Antonius, frère de Marc Antoine, aurait « occupé les Alpes » (*L. Antonium Alpīs occupasse*) ; Cic., *Fam.*, 10, 31, 4 ; 11, 23 ; 11, 13a ; 11, 26.

60 L'activité de Decimus Brutus dans les Alpes en 43 av. J.-C. est analysée en détails par VAN BERCHEM 1982a. Pour la taxe prélevée par les Salasses, voir STRAB., 4, 6, 7. Cet auteur libelle le montant en drachmes (ἐπράξαντο δραχμὴν κατ' ἄνδρα), mais la question du numéraire réellement utilisé reste débattue (voir notamment GEISER 1984, p. 86–87, avec n. 91). On rappellera que Strabon utilise sans doute ici une source latine (voir VAN BERCHEM 1982b, p. 82), dans laquelle la somme pouvait être libellée en deniers. À cette époque, la drachme et le denier ont une valeur intrinsèque à peu près équivalente, et les auteurs grecs traduisent volontiers l'une par l'autre (voir GIOVANNINI 1978).

61 *Ill.*, XIII, 1, p. 87 ; DION CASS., 48, 4, 2–3.

62 Cf. APP., *BC*, 3, 14, 97 : des cavaliers celtes forment la garde rapprochée de Decimus Brutus en 43 ; Cic.,

Fam., 10, 33, 4 : Asinius Pollion signale à Cicéron qu'Antoine dispose d'auxiliaires *Bagienni* (Gaulois Cisalpins) et que Ventidius, en mouvement dans les Alpes, pourrait mobiliser des *nationes* pour appuyer son action militaire ; 10, 21, 5 : L. Plancus hésite à engager des *auxilia maxima, principes Galliae* pour combattre Antoine et Lépide ; 11, 13, 4 : D. Brutus et L. Plancus envoient contre ces derniers des contingents d'Allobroges.

63 Cf. e. g. ANDENMATTEN 2015, p. 16, et ANDENMATTEN *et al.* 2016, p. 24, pour des écailles d'armure.

64 PACCOLAT *et al.* 2011.

65 APP., *Illyr.*, 17 : [...] ὄντες ἐκάς τοῖς Σαλασσοῖς, οἱ κορυφᾶς οἰκοῦσι τῶν Ἀλπεων, ὄρη δύσβατα, καὶ στενὴ δίοδος ἐστὶν ἐπ' αὐτὰ καὶ δυσχερὴς· δι' ἧ καὶ ἦσαν αὐτόνομοι, καὶ τέλη τοὺς παροδεύοντας ἤτουν. Τούτοις Οὐτέτερ ἐμπεσὼν ἀδοκίμως τὰ στενὰ προύλαβε δι' ἐνέδρας, καὶ ἐπὶ διετὲς αὐτοὺς ἐπολιόρκει. Οἱ δὲ ἁλῶν ἀπορία, ὧν εἰσὶ μάλιστα ἐν χρεῖα, φρουρὰς ἐδέξαντο. Καὶ Οὐτέτερος ἀποστάντος τὰς φρουρὰς ἐξέβαλον εὐθύς, καὶ τὰ στενὰ κρατυνάμενοι τοὺς ἐπιπεπομένους σφίσιν ὑπὸ τοῦ Καίσαρος διέπαιζον, οὐδὲν δρᾶν μέγα ἔχοντας. Ὅθεν αὐτοῖς ὁ Καῖσαρ, προσδοκώμενου τοῦ πρὸς Ἀντώνιον πολέμου, συνέθετο αὐτονόμους ἑάσειν, καὶ ἀκολάστους τῶν ἐπὶ Οὐτέτερι πραχθέντων. Οἱ δ' ἄτε ἐν ὑπογίᾳ ταῦτ' ἔχοντας ἄλλας πολλοὺς ἐσώρευον, καὶ τὴν Ῥωμαίων κατέθεον,

rappelons-le, permettait de contrôler l'un des « passages obligés » pour qui tentait de contourner une cluse située sur un axe entre la Vallée d'Aoste et le Valais, pourrait fort bien s'être inscrit dans une opération de blocus systématique. La validation d'une telle hypothèse nécessiterait cependant d'établir que dans cette même région d'autres positions militaires puissent être mises en relation avec ce premier site. Avec une dizaine de positions actuellement repérées entre les Grand et Petit Saint-Bernard, on pourrait en effet se trouver face à un dispositif tactique de grande ampleur. Malgré un certain nombre d'indices qui vont dans ce sens (mêmes caractéristiques, traces d'occupation dans une fourchette chronologique similaire, contacts visuels entre plusieurs positions), ce postulat ne peut cependant être démontré pour l'instant ; et, comme on l'a vu, plusieurs événements successifs qui se sont produits dans cette partie des Alpes pourraient aussi expliquer l'occupation de ces différents sites ; sans oublier que certains événements peuvent n'avoir laissé aucune trace dans les sources écrites.

Bien que les raisons de son déclenchement restent floues (nouvelle révolte des Salasses ?) une troisième campagne, conduite par Aulus Terentius Varro Murena, permet aux Romains de pacifier définitivement le territoire salasse en 25 av. J.-C. ; c'est peu après qu'est fondée la colonie d'*Augusta Praetoria Salassorum* (Aoste)⁶⁶.

Suite à plusieurs découvertes récentes et à l'élaboration de fourchettes de datation plus précises pour l'époque tardo-républicaine, certaines données associées à la présence de militaires romains dans les Alpes et les Préalpes de Suisse orientale ont pu être réexaminées. Si on a longtemps tenté d'associer ces découvertes aux opérations menées par Tibère et Drusus en 16/15 av. J.-C., il semble bien qu'il faille aujourd'hui reconnaître une présence romaine, parfois importante, dans ces régions alpines déjà dans les années 40 à 20 av. J.-C.⁶⁷.

On relèvera aussi que pour être efficace un blocus du territoire des Salasses doit avoir pris en compte non seulement les axes principaux mais également un grand nombre de cheminements parallèles de

μέχρι Μεσσάλας Κορουϊνός αὐτοῖς ἐπιπεμφθεῖς λιμῶ παρεστήσατο. — « [...] qui sont éloignés des Salasses, lesquels habitent les sommets des Alpes, montagnes aux parcours difficiles : le passage pour s'y rendre est même resserré et malaisé, raisons pour lesquelles ceux-ci étaient non seulement indépendants, mais percevaient des taxes sur les voyageurs. Vetus leur tomba dessus par surprise, s'empara des endroits resserrés grâce à une embuscade, et les soumit à un blocus de deux ans. En raison de la pénurie de sel, dont ils avaient avant tout besoin, ceux-ci acceptèrent alors des garnisons. Mais après le départ de Vetus, ils chassèrent aussitôt les garnisons et, après s'être assuré le contrôle des endroits resserrés, se jouèrent des troupes que leur envoyait César [*scil.* Octavien], qui ne pouvaient pas grand'chose contre eux. De ce fait, César, qui s'attendait à la guerre contre Antoine, conclut avec eux un accord qui leur laissait leur indépendance et renonça à les punir de ce qu'ils avaient infligé à Vetus. Quant aux Salasses, qui se méfiaient de ces accords, ils se constituèrent de grandes réserves de sel et continuèrent à effectuer des incursions en territoire romain jusqu'à ce que Messala Corvinus, envoyé contre eux, les réduise par la faim ». Sur ces événements, voir GIOVANNINI 1985, p. 385. Le texte d'Appien est commenté dans TARPIN *et al.* 2000, p. 116–118, avec cependant des

erreurs dans la traduction. Sur Messala Corvinus, voir aussi DION CASS., 49, 38, 3 et TARPIN *et al.* 2000, *ibid.* La nature du commandement d'Antistius Vetus n'est pas connue : Appien – notre seule source en la matière – ne la mentionne pas. T. R. S. Broughton, dans *MRR*, vol. 2, p. 407, suppose qu'Antistius était en poste en Gaule Transalpine, mais son raisonnement se fonde uniquement sur la supposition que celui-ci ait tout d'abord contrôlé les cols qui donnent accès au territoire salasse (« [...] since he attacked them by way of the passes »). Or cette interprétation repose vraisemblablement sur la traduction anglaise du texte d'Appien publiée dans la collection Loeb (*Appian's Roman History*, vol. II, London, 1912, p. 81–83) où le terme grec τὰ στενά est rendu par « the passes ». En réalité, ce terme, signifiant « lieux resserrés » (cf. *LSJ*, p. 1638, s. v. στενός I. 2 : « passes, defiles »), pourrait aussi s'appliquer aux défilés qui contrôlent l'entrée de la Vallée d'Aoste au débouché de la plaine padane (par exemple à l'emplacement de l'actuel fort de Bard). Nous ne savons donc pas, en définitive, si cette campagne romaine a été conduite depuis le Sud, l'Ouest, le Nord, ou de plusieurs côtés à la fois.

66 STRAB., 4, 6, 7. RUBAT-BOREL 2019, p. 88, associe potentiellement l'occupation du site du Mur (dit) d'Hannibal à cet épisode.

67 Voir MARTIN-KILCHER 2011, p. 43.

moindre envergure. Ces derniers représentaient en effet des passages directs et privilégiés pour les échanges entre les populations des vallées latérales. Dans cette perspective, des opérations comme celles qui, d'après les sources littéraires, ont été menées par Antistius Vetus et Messala Corvinus peuvent avoir impliqué la présence de troupes romaines ou alliées des Romains sur les accès nord de la Vallée d'Aoste. Une soumission par les Romains des peuples du Bas-Valais et de l'Entremont, ou un accord, au moins momentané, passé avec ces derniers peuvent donc déjà être supposé pour les années 35–30 av. J.-C. Une datation haute de l'intégration des Valaisans dans la zone d'hégémonie romaine serait ainsi tout aussi envisageable que la datation basse communément proposée de 15 avant J.-C.⁶⁸.

En ce qui concerne le territoire valaisan, les données archéologiques ou littéraires sur cette période demeurent jusqu'ici lacunaires. Si les investigations menées sur le site de l'antique *Tarnaiæ* (Massongex VS) ont permis de mettre en évidence des horizons précoces datables du milieu du I^{er} siècle avant J.-C. au moins, la caractérisation de ces derniers par un mobilier très peu abondant recueilli sur des surfaces fouillées très réduites reste difficile⁶⁹.

En définitive, ce sont les dédicaces adressées à Auguste par des cités valaisannes aux alentours de 8 av. J.-C., ainsi que le trophée de la Turbie, érigé en 7/6 av. J.-C., qui permettent de confirmer l'intégration du Valais dans la zone d'hégémonie romaine peu avant le tournant de notre ère⁷⁰. La date exacte de la *deditio* des Valaisans reste cependant inconnue.

La dédicace qui fait l'objet de la présente étude aurait donc été gravée durant cette période troublée, caractérisée par la mise en place de l'hégémonie romaine dans les Alpes et par les guerres civiles. L'étude approfondie du site du Mur (dit) d'Hannibal ainsi que l'examen élargi d'autres sites semblables en Valais et en Vallée d'Aoste permettront à moyen terme de préciser la datation des événements en question.

11. Le problème de l'authenticité [RA+MA]

Comme on l'a dit, l'authenticité de l'inscription a été mise en doute au cours de divers débats, essentiellement informels, qui n'ont généralement pas donné lieu à des publications⁷¹. Les raisons invoquées sont principalement les suivantes : l'inscription a été découverte récemment sur un site connu depuis longtemps ; son aspect donne une impression de « neuf » ; elle présente d'apparentes anomalies graphiques (O en losange à traits prolongés) et de potentiels latinismes (diphongue *-oe-* au lieu de *-oi-*, datif en *-o*) ; la présence dans l'inscription du nom, bien connu localement, du dieu Poeninos a pu apparaître comme « trop belle pour être vraie ».

Même si nous souhaitons conserver une marge de prudence à ce sujet, la présente étude semble apporter un nombre suffisant d'éléments pour que l'on puisse, jusqu'à preuve du contraire, considérer ce document comme très probablement authentique. En effet :

68 L'idée d'une soumission des peuples du Valais par les Romains en 25 av. J.-C. a déjà été avancée par HEUBERGER 1939, p. 248. Pour la datation traditionnelle, cf. notamment WIBLÉ 1998, p. 36. La combinaison de parures et de *militaria* tardo-républicains avec des monnaies caractéristiques des peuples valaisans de La Tène finale sur l'un des sites valdôtains non fortifiés permettrait même de postuler la présence d'auxiliaires d'origine valaisanne en Vallée d'Aoste entre 44 et 25 avant J.-C. Cette hypothèse, fondée sur des données en cours d'étude (informations orales de Franco Mezzena le 6.10.2010 et contacts des auteurs avec les collègues de la Surintendance archéologique de la

Vallée d'Aoste), demandera cependant à être vérifiée plus largement. Il se peut en effet que l'usage d'un numéraire commun ne fasse qu'illustrer la parenté entre les populations valaisannes et valdôtaines de la fin de l'âge du Fer.

69 HALDIMANN *et al.* 1991, p. 148–150, PACCOLAT *et al.* 2001, p. 13–17. L'étude globale de l'agglomération romaine de Massongex est en cours de réévaluation en vue d'une publication.

70 *CIL* XII, 136 et 145 ; voir WIBLÉ 1998, p. 36.

71 Des doutes à ce sujet sont cependant exprimés par RUBAT BOREL 2011.

- l'aspect « neuf » de l'inscription s'explique par la présence d'une patine claire, quasi indécélable sur ce type de roche, conditionnée dès l'origine par sa conservation sous abri (Fig. 4) ;
- comme on l'a vu plus haut, les anomalies graphiques et linguistiques trouvent toutes des explications satisfaisantes ;
- le fait qu'un document historique soit « trop beau pour être vrai » ne constitue pas en soi un argument scientifique.

Un certain nombre de considérations nous paraissent par ailleurs aller dans le sens de l'authenticité :

- L'utilisation d'un outil moderne en acier industriel, probable de la part d'un faussaire actuel, semble pouvoir être écartée, ainsi que le montrent les essais de taille mentionnés plus haut.
- Le niveau d'occupation de l'abri, documenté en 2014, présentait des éclats de gneiss/prasinite qui pourraient provenir d'une opération de taille. C'est l'unique niveau charbonneux observé sur le site présentant ces caractéristiques.
- Le contexte archéologique, mis en évidence postérieurement à la découverte de l'inscription (la première intervention de diagnostic date de 2009), correspond à la période de transition entre l'horizon laténien et l'époque romaine. De plus le mobilier découvert en relation avec l'occupation principale du site présente un mélange de matériel indigène et romain. Tout cela s'accorde parfaitement avec les traits linguistiques et alphabétiques de l'inscription.
- On ne voit pas pour quelle raison un éventuel faussaire aurait ainsi composé une inscription

comportant des « bizarreries » dont seule une étude scientifique approfondie permet de rendre compte : les auteurs de ce type de faux tendent généralement à éviter des anomalies trop choquantes⁷².

Le seul point qui, à notre avis, reste quelque peu problématique est le fait que l'inscription n'ait jamais été signalée par quiconque avant 2005, à l'exception d'une photographie réalisée en 2001 et signalée en 2015. La situation générale du site et la position de l'inscription – à distance du chemin pédestre, dans un abri sombre situé dans une dépression – pourraient cependant expliquer que la majeure partie des personnes ayant visité les lieux avant la reconnaissance de l'intérêt archéologique de la zone n'y aient pas pris garde. Les visiteurs occasionnels (alpinistes, chasseurs, bergers, militaires) ne s'arrêtaient que très ponctuellement dans ce secteur, et même les précurseurs des recherches n'avaient pu y passer que quelques heures. De plus, leur intérêt s'était principalement tourné vers l'enceinte monumentale, le vestige le plus marquant. Il n'en reste pas moins que la date tardive de cette découverte suscite un certain étonnement⁷³.

12. Perspectives de recherches [RA]

Si, sur ce dossier, d'importantes avancées ont eu lieu depuis la table ronde tenue à Liddes en 2016, l'étude de l'inscription du Mur (dit) d'Hannibal n'est pas encore terminée. En effet plusieurs axes

72 L'hypothèse d'un faussaire incompetent reste potentiellement imaginable mais la présence dans l'inscription de traits épigraphiques et linguistiques inhabituels qui ne peuvent être expliqués qu'au prix d'une recherche approfondie menée par des spécialistes relèverait alors d'une étonnante coïncidence.

73 On rappellera que, dans un tel cas de figure, il faut, pour établir définitivement l'authenticité d'une inscription, que celle-ci ait été au moins partiellement recouverte avant son dégagement complet par des couches

archéologiques en place, dûment documentées en fouille. En l'absence d'une telle preuve, l'observation de faits épigraphiques ou linguistiques, ou encore de données historiques, dont l'existence avérée était inconnue à l'époque de la découverte de l'inscription peut également constituer un fort indice d'authenticité (pour une démarche de ce type, voir p. ex. TRÜMPY 1983, à propos de la célèbre « fibule de Préneste », *CIL* I², 3). Ce n'est, à notre connaissance, toutefois pas le cas ici.

de recherche sont en cours de développement pour améliorer nos connaissances sur ce document. Des analyses tracéologiques et technologiques ainsi que des expérimentations de taille et de forge d'outils dans l'objectif de définir au mieux les modalités de réalisation de l'inscription sont réalisées actuellement et seront publiées dans le cadre de la monographie générale du site. L'étude en cours de deux *graffiti* en alphabet de Lugano provenant du site protohistorique de Gamsen (Brig-Glis, Valais), et de potentielles nouvelles découvertes d'inscriptions celtiques dans les Alpes Poenines permettront peut-être d'accroître nos connaissances en la matière. Une synthèse des découvertes tardo-républicaines au niveau régional et des études conjointes de plusieurs sites valdôtains et valaisans permettront enfin d'affiner les datations et la connaissance du contexte d'occupation du site du Mur (dit) d'Hannibal. Il se pourrait ainsi à moyen terme que l'on puisse définir plus précisément qui pouvaient être ceux qui ont réalisé cette inscription et lors de quels événements.

Michel Aberson
Université de Lausanne
<michel.aberson@unil.ch>

Romain Andenmatten
Section patrimoine archéologique (SBMA, État du Valais); association RAMHA
<Romain.ANDENMATTEN@admin.vs.ch>

Stefania Casini
Civico Museo Archeologico di Bergamo
<scasini@comune.bg.it>

Angelo E. Fossati
Università Cattolica del Sacro Cuore, Milano
<angelo.fossati@unicatt.it>

Rudolf Wachter
Université de Lausanne
<rudolf.wachter@unil.ch>
Universität Basel
<rudolf.wachter@unibas.ch>

Bibliographie et dictyographie

ANDENMATTEN *et al.* 2016

ANDENMATTEN (R.), MOTTIEZ (P.-E.), PIGNOLET (A.) – *Le mur (dit) d'Hannibal (HA15), Campagne de recherches (juillet-août 2015, rapport d'intervention)*, Liddes, 2016 [rapport déposé auprès de l'Archéologie cantonale valaisanne, Sion].

ANDENMATTEN *et al.* 2020

ANDENMATTEN (R.), PIGNOLET (A.), MOTTIEZ (P.-E.) – *RAMHA Campagne de recherches 2016, Mur (dit) d'Hannibal (HA16), Col ouest de Barasson (BBO16), Col est de Barasson (BBE16), Col d'Annibal (BCA16) et Mont-Carré (NMC16) (juillet-août 2016, rapport d'intervention et synthèse)*, Liddes, 2020.

ANDENMATTEN 2011

ANDENMATTEN (R.) – *Le Mur (dit) d'Hannibal : un site de haute montagne hors normes*, Mémoire en vue de l'obtention du Master en Archéologie provinciale romaine présenté à la Faculté des Lettres de l'Université de Lausanne, 2011 [déposé auprès de la Bibliothèque Cantonale Universitaire de Lausanne].

ANDENMATTEN 2015

ANDENMATTEN (R.) – *Le mur (dit) d'Hannibal (HA14), Campagne de recherches (juillet-août 2014, rapport d'intervention)*, Liddes, 2015 [rapport déposé auprès de l'Archéologie cantonale valaisanne, Sion].

ANDENMATTEN & PACCOLAT 2012

ANDENMATTEN (R.), PACCOLAT (O.), avec les contributions de O. MERMOD, A. SCHLUMBAUM, J. STUDER – « Le Mur (dit) d'Hannibal : un site de haute montagne de la fin de l'âge du Fer », *Annuaire d'Archéologie Suisse*, 95, 2012, p. 77–95.

ANDENMATTEN & PIGNOLET 2017

ANDENMATTEN (R.), PIGNOLET (A.), – « Recherches archéologiques autour du Mur (dit) d'Hannibal à Liddes : des sites fortifiés de haute montagne dans la région du Grand-Saint-Bernard (Suisse/Valais, Italie/ Val d'Aoste) », *Bulletin de l'Association Française pour l'étude de l'âge du Fer*, 35, 2017, p. 41–44.

ARMIROTTI & FRAMARIN 2012

ARMIROTTI (A.), FRAMARIN (P.) 2012 – « Frequentazione e insediamento d'altura in età romana : aggiornamenti e nuovi dati da siti della Valle d'Aosta », in : A. BRAGANTI, A. DE GIULI – *Inter Alpes. Insediamenti in area alpina tra preistoria ed età romana, Atti del Convegno in occasione dei quarant'anni del Gruppo Archeologico Mergozzo (23 ottobre 2010)*, Mergozzo, 2012, p. 147–160.

CASINI *et al.* 2008

CASINI (S.), FOSSATI (A.), MOTTA (F.) – « Incisioni protostoriche e iscrizioni leponzie su roccia alle sorgenti del Brembo (Val Camisana di Carona, Bergamo). Note preliminari », *Notizie Archeologiche Bergomensi*, 16, 2008, p. 75–101.

CASINI *et al.* 2012

CASINI (S.), LONGHI (C.), CASTELLANO (L.), CROCE (E.), LANDO (A.) – « Un santuario celtico a Carona (Bergamo) ? Ricerche e ritrovamenti nell'area del masso inciso CMS 1 », *Notizie Archeologiche Bergomensi*, 18, 2010 (2012), p. 133–154.

CASINI *et al.* 2013

CASINI (S.), FOSSATI (A.), MOTTA (F.) – « L'iscrizione in alfabeto di Lugano al Mur d'Hannibal (Liddes, Valais) », *Notizie Archeologiche Bergomensi*, 21, 2013, p. 157–165.

CASINI *et al.* 2014

CASINI (S.), FOSSATI (A.), MOTTA (F.) – « Nuove iscrizioni in alfabeto di Lugano sul masso Camisana 1 di Carona (Bergamo) », *Notizie Archeologiche Bergomensi*, 22, 2014, p. 179–203.

CRESCI MARRONE & SOLINAS 2013

CRESCI MARRONE (G.), SOLINAS (P.) – *Microstorie di romanizzazione. Le iscrizioni del sepolcro rurale di Cerrione* (Antichistica 1), Venezia, 2013.

DELAMARRE 2018

DELAMARRE (X.) – *Dictionnaire de la langue gauloise. Une approche linguistique du vieux-celtique continental*, 3^e édition revue et augmentée, Paris, 2003.

DE MARINIS 2001

DE MARINIS (R. C.) – « L'età del Ferro in Lombardia : stato attuale delle conoscenze e problemi aperti », in : *La Protostoria in Lombardia, Atti del 3° Convegno Archeologico Regionale (Como Villa Olmo 22–24 ottobre 1999)*, Como, p. 27–76.

DUPRAZ 2018a

DUPRAZ (E.) – « Bemerkungen über die altkeltischen Fluchrituale : Zum Blei von Chartres und einem lateinischen Fluchtäfelchen mit Formeln keltischen Ursprungs », *Zeitschrift für celtische Philologie*, 65, 2018, p. 83–122.

DUPRAZ 2018b

DUPRAZ (E.) – « Commémorations culturelles gallo-grecques chez les Volques Arécomiques », *Études celtiques*, 44, 2018, p. 35–72.

DYSON 1985

DYSON (S. L.) – *The Creation of the Roman Frontier*, Princeton, 1985.

EDR

Epigraphic database Roma, Italia, Sicilia, Sardinia epigraphicae : http://www.edr-edr.it/it/Italia_it.php

ELLIOTT 1996

ELLIOTT (R. W. V.) – « The Runic Script » in P. T. DANIELS, W. BRIGHT (eds.) – *The World's Writing Systems*, New York, 1996, p. 333–339.

FELLMANN 1999

FELLMANN (R.) – *Das Zinktäfelchen vom Thormebodenwald auf der Engehalbinsel bei Bern und seine keltische Inschrift. Mit Beiträgen von W. B. Stern, A. Burkhardt und T. Rehren* (Archäologie im Kanton Bern 4B), Bern, 1999.

GABBA 1994

GABBA (E.) – « Significato storico della conquista augustea delle Alpi », in : ID. – *Italia romana*, Como, 1994, p. 267–273.

GEISER 1984

GEISER (A.) – « Un monnayage celtique en Valais : les monnaies des Véraires », *Revue suisse de numismatique*, 63, 1984, p. 55–89.

GIOVANNINI 1978

GIOVANNINI (A.) – « La solde des troupes romaines à l'époque républicaine », *MH*, 35, 1978, p. 258–263.

GIOVANNINI 1985

GIOVANNINI (A.) – « Le sel et la fortune de Rome », *Athenaeum*, 63, 1985, p. 373–387.

GOTTER 1996

GOTTER (U.) – *Der Diktator ist tot! Politik in Rom zwischen den Iden des März und der Begründung des Zweiten Triumvirats*, Stuttgart, 1996.

HALDIMANN *et al.* 1991

HALDIMANN (M.-A.), CURDY (Ph.), GILLIOZ (P.-A.) – « Aux origines de Massongex VS : Tarnaia, de La Tène finale à l'époque augustéenne », *ASSPA*, 74, 1991, p. 129–182.

HEUBERGER 1939

HEUBERGER (R.) – « Die Eingliederung des Lepontierlandes ins Römerreich », *Zeitschrift für schweizerische Geschichte*, 19, 1939, p. 244–260.

LAMBERT 2018

LAMBERT (P.-Y.) – *La langue gauloise*, 4^e édition, Paris, 2018.

LexLep

STIFTER (D.), BRAUN (M.), VIGNOLI (M.) *et al.* – *Lexicon Leponticum (LexLep)*, www.univie.ac.at/lexlep/wiki/Main_Page.

LEJEUNE 1988

LEJEUNE (M.) – « Compléments gallo-grecs », *Études celtiques*, 25, 1988, p. 79–106.

LSJ

LIDDELL (H. G.), SCOTT (R.), JONES (H. S.) – *A Greek-English Lexicon*, 9th edn., with a revised Supplement, Oxford, 1996.

MAINARDIS 2009

MAINARDIS (F.) – « Forme e modalità dell'acculturazione epigrafica tra diglossia e digrafia », in : G. CUSCITO (a cura di) – *Aspetti e problemi della romanizzazione*. Venetia, Histria e arco alpino orientale (Antichità Altoadriatiche, 68), Trieste, 2009, p. 331–353.

MARTIN-KILCHER 2011

MARTIN-KILCHER (S.) – « Römer und gentes Alpinae im Konflikt – archäologische und historische Zeugnisse des 1. Jahrhunderts v. Chr. », in : G. MOOSBAUER, R. WIEGELS (dir.) – *Fines imperii – imperium sine fine?*, Rahden/Westf., 2011, p. 27–62.

MEZZENA 2004

MEZZENA (F.) – « Habitat protohistorique au Mont-Tanane », *Bollettino della Soprintendenza per i beni e le attività culturali 2003/2004 (Regione Autonoma Valle d'Aosta)*, 1, 2004, p. 157.

MORANDI 2004

MORANDI (A.) – *Epigrafia e lingua dei Celti d'Italia*, in : P. PIANA AGOSTINETTI (a cura di) – *Celti d'Italia* (Popoli e civiltà dell'Italia antica, XII, II), Roma, 2004, p. 451–811.

MOTTA 2000

MOTTA (F.) – « La documentazione epigrafica e linguistica », in : R. DE MARINIS, S. BIAGGIO SIMONA (a cura di) – *I Leponti tra mito e realtà, raccolta di saggi in occasione della mostra*, Locarno, 2000, p. 181–222.

MRR

BROUGHTON (T. R. S.) – *The Magistrates of the Roman Republic*, New York, 1951–1960.

MULLEN 2013

MULLEN (A.) – *Southern Gaul and the Mediterranean. Multilingualism and Multiple Identities in the Iron Age and Roman Periods*, Cambridge, 2013.

PACCOLAT *et al.* 2001

PACCOLAT (O.) *et al.* – *Les thermes romains de Massongex revisités*, Rapport préliminaire, Sion, 2001 [déposé auprès de l'Archéologie cantonale valaisanne].

PACCOLAT *et al.* 2011

PACCOLAT (O.), MORET (J.-C.), GUÉLAT (M.), RENTZEL (Ph.) – « La route romaine du Bois de Finges », in : O. PACCOLAT (dir.) – *Pfyn/Finges, évolution d'un terroir de la plaine du Rhône. Le site archéologique de "Pfingut" (Valais, Suisse)*, Lausanne, 2011, p. 97–135.

PAUSE & SCHULTE BEERBÜHL 2017

PAUSE (C.), SCHULTE BEERBÜHL (M.) – *GELATO ! Italienische Eismacher am Niederrhein, Clemens Sels Museum Neuss*, Neuss, 2017.

PERNET 2010

PERNET (L.) – *Armement et auxiliaires gaulois (II^e et I^{er} siècles avant notre ère)*, Montagnac, 2010.

PRAG 2011

PRAG (J.) – « Provincial Governors and Auxiliary Soldiers », in : N. BARRANDON, F. KIRBIHLER (éd.) – *Les gouverneurs et les provinciaux sous la République romaine*, Rennes, 2011, p. 15–28.

QUARTIER-LA-TENTE 2007

QUARTIER-LA-TENTE (V.) – « L'énigme du Mur d'Hannibal ! Enfin une piste ! », *La vallée du Gd-St-Bernard, Liddes et Bourg-St-Pierre vous informent...*, année 2007, p. 12–13.

RIG I

LEJEUNE (M.) – *Recueil des inscriptions gauloises*, vol. I : *Textes gallo-grecs*, Paris, 1985.

RIG II/2

LAMBERT (P.-Y.) – *Recueil des inscriptions gauloises*, vol. II/2 : *Textes gallo-latins sur instrumentum*, Paris, 2002.

RIG IV

COLBERT DE BEAULIEU (J.-B.), FISCHER (B.) – *Recueil des inscriptions gauloises*, vol. IV : *Les légendes monétaires*, Paris, 1998.

RUBAT BOREL & PACCOLAT 2008

RUBAT BOREL (F.), PACCOLAT (O.) – « Une inscription lépontique découverte à Argnou, commune d'Ayent VS », *AAS*, 91, 2008, p. 127–133.

RUBAT BOREL 2008

RUBAT BOREL (F.) – « L'inscription d'Ayent », in : J.-P. JOSPIN, T. FAVRIE (dir.) – *Premiers bergers des Alpes. De la Préhistoire à l'Antiquité* (catalogue

- d'exposition, Grenoble avril 2008-juin 2009), Gollion/Grenoble, 2008, p. 114–117.
- RUBAT BOREL 2011
RUBAT BOREL (F.) – « *Poininos/Poeninus* : un faux ami celtique de *Poeni*, nom antique des Carthaginois », in : J.-P. JOSPIN, L. DALAINE (eds.) – *Hannibal et les Alpes, une traversée, un mythe*, Gollion, 2011, p. 91–93.
- RUBAT BOREL 2019
RUBAT BOREL (F.) – « *Incolae iugi*. I popoli delle Alpi occidentali in storici e geografi dell'età di Livio », *Preistoria Alpina*, 49bis, 2019, p. 81–91.
- SCHWEGLER 2007
SCHWEGLER (U.) – *Vorläufiger Bericht über die « etruskische Inschrift » und die « Mur d'Annibal » von Liddes VS*, Meggen, 2007 (<http://docplayer.org/37275388-Vorlaeufiger-bericht-etruskische-inschrift-mur-d-annibal.html>.)
- SOLINAS 1996
SOLINAS (P.) – « I materiali iscritti della necropoli gallica di S. Maria di Zevio », in : L. SALZANI (a cura di) – *La necropoli gallica e romana di S. Maria di Zevio (VR)*, Mantova, 1996, p. 221–228.
- SOLINAS 2002
SOLINAS (P.) – « Spie di ideologia etnica in epigrafi celtiche dell'Italia settentrionale : tra grafia e cultura », *SE*, 65–68, 2002, p. 276–298.
- STIFTER 2013
STIFTER (D.) – « Comments on the Chartres text, with a special attention on vowel-final forms », *Études celtiques*, 39, 2013, p. 169–180.
- STÜBER 2005
STÜBER (K.) – *Schmied und Frau. Studien zur gallischen Epigraphik und Onomastik*, Budapest, 2005.
- TARPIN 1987
TARPIN (M.) – « César et la “Bataille d'Octodure” (57 av. J.-C.) », *Annales valaisannes*, 62, 1987, p. 241–249.
- TARPIN *et al.* 2000
TARPIN (M.), BOEHM (I.), COGITORE (I.), ÉPÉE (D.), REY (A.-L.) – « Sources écrites de l'histoire des Alpes dans l'Antiquité », *BEPAA*, 11, 2000, p. 9–220.
- TRÜMPY 1983
TRÜMPY (C.) – « La fibule de Préneste. Document inestimable ou falsification ? », *MH*, 40, 1983, p. 65–74.
- VAN BERCHEM 1982a
VAN BERCHEM (D.) – « La fuite de Decimus Brutus », in : ID. – *Les routes et l'histoire, Études sur les Helvètes et leurs voisins dans l'Empire romain*, Genève, 1982, p. 55–65.
- VAN BERCHEM 1982b
VAN BERCHEM (D.) – « Conquête et organisation par Rome des districts alpins », in : ID. – *Les routes et l'histoire, Études sur les Helvètes et leurs voisins dans l'Empire romain*, Genève, 1982, p. 79–85.
- WALSER 1957
WALSER (G.) – *Der Briefwechsel des L. Munatius Plancus mit Cicero*, Basel, 1957.
- WIBLÉ 1998
WIBLÉ (F.) – « Quatre siècles d'histoire », in : F. WIBLÉ, Ph. CURDY, O. PACCOLAT, M.-A. HALDIMANN – *Vallis Poenina. Le Valais à l'époque romaine (I^{er} siècle – V^e siècle après J.-C.)*, Sion, 1998, p. 35–54.
- WIBLÉ 2008a
WIBLÉ (F.) – « Le Col du Grand Saint-Bernard à l'époque romaine d'après les sources écrites », in : L. APPOLONIA, F. WIBLÉ, P. FRAMARIN (dir.) – *Alpis Poenina, Grand Saint-Bernard, une voie à travers l'Europe. Projet INTERREG IIIA, Séminaire de clôture, 11/12 avril 2008, Fort de Bard (Vallée d'Aoste)*, Aoste, 2008, p. 23–30.
- WIBLÉ 2008b
WIBLÉ (F.) – « Les tablettes votives », in : L. APPOLONIA, F. WIBLÉ, P. FRAMARIN (dir.) – *Alpis Poenina, Grand Saint-Bernard, une voie à travers l'Europe. Projet INTERREG IIIA, Séminaire de clôture, 11/12 avril 2008, Fort de Bard (Vallée d'Aoste)*, Aoste, 2008, p. 93–107.
- WILLIAMS 2001
WILLIAMS (J. H. C.) – *Beyond the Rubicon. Romans and Gauls in Republican Italy*, Oxford, 2001.



Fig. 1. Situation du Mur (dit) d'Hannibal (R. Andenmatten sur fond de carte Swisstopo).



Fig. 2. Mur (dit) d'Hannibal (Canton du Valais, commune de Liddes) : vue générale de l'abri de l'inscription (photo R. Andenmatten).

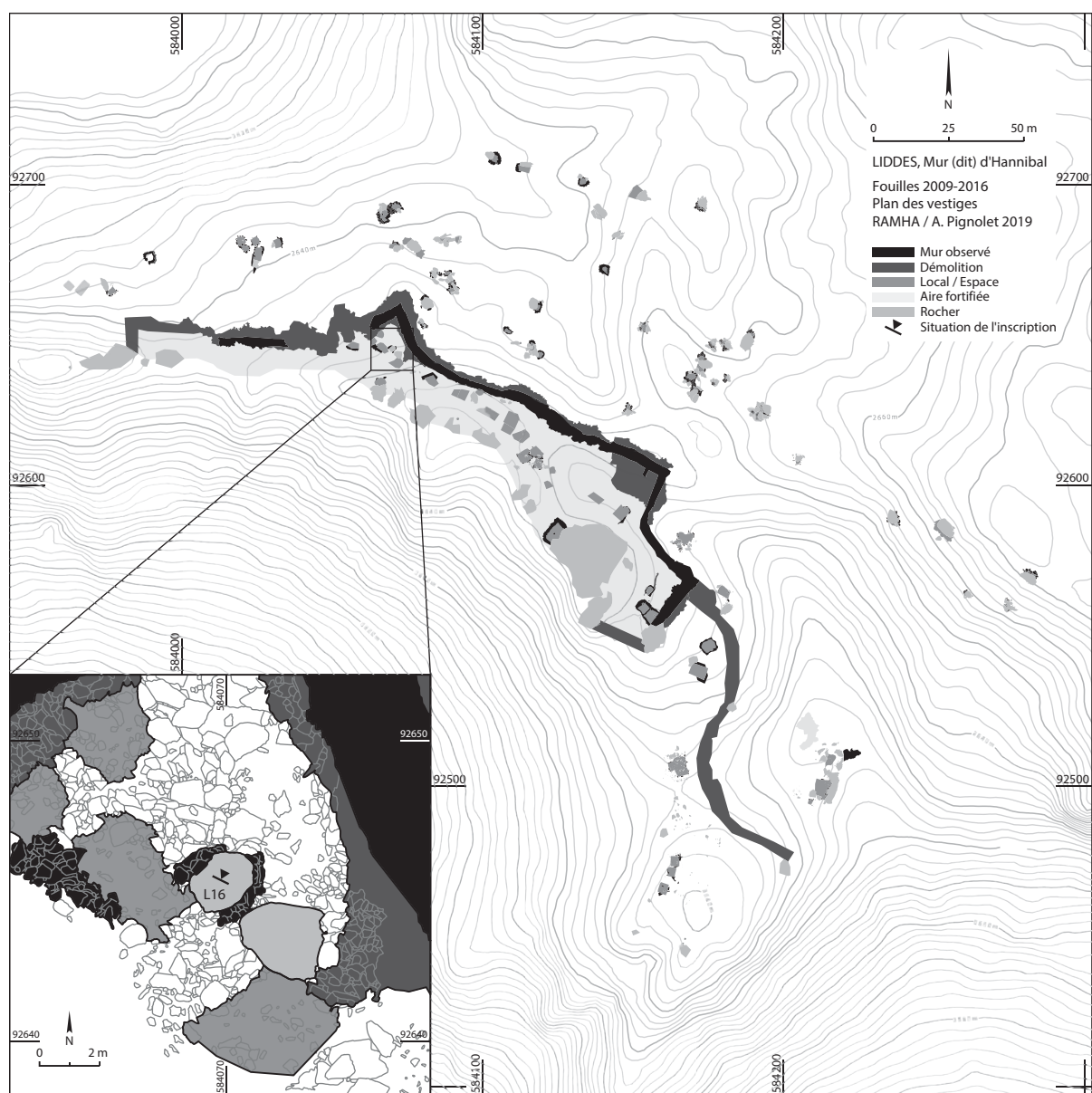


Fig. 3. Mur (dit) d'Hannibal (Canton du Valais, commune de Liddes) : plan du site (R. Andenmatten, A. Pignolet).

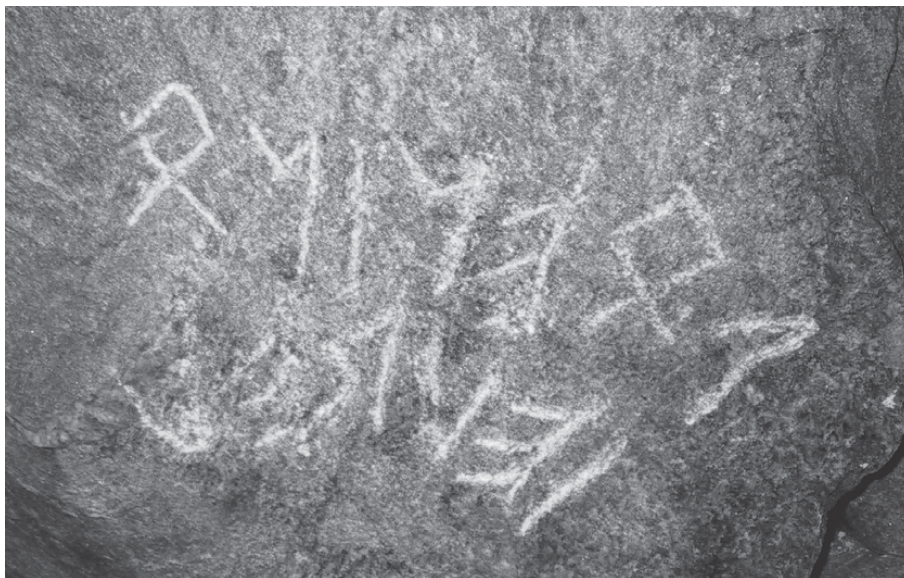


Fig. 4. Mur (dit) d'Hannibal (Canton du Valais, commune de Liddes) : détail de l'inscription. Vue prise en 2001, quatre ans avant la découverte officielle (J.-C. Meilland).

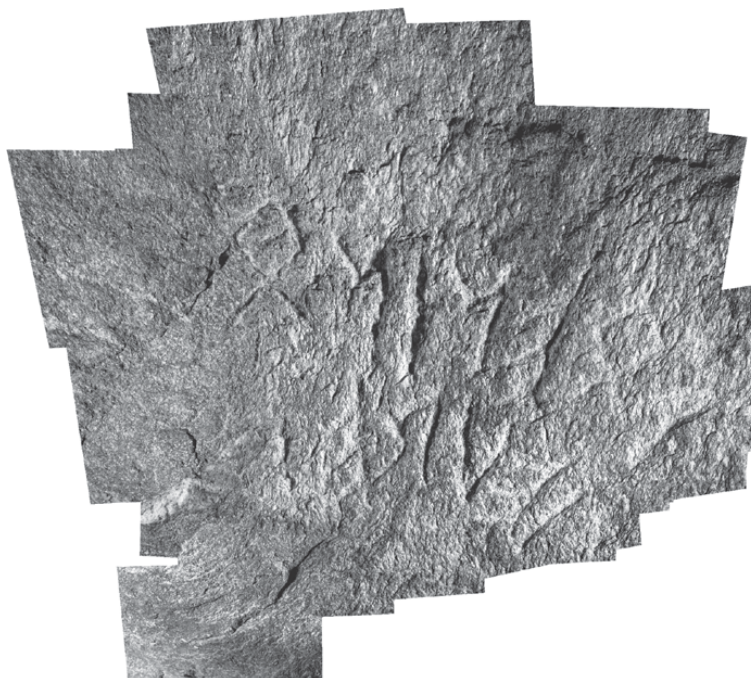


Fig. 5. Mur (dit) d'Hannibal (Canton du Valais, commune de Liddes) : montage photographique effectué en 2016 (Q. Milliet, I. Montani, É. Sapin – École des sciences criminelles, Université de Lausanne).



Fig. 6. Relevé de l'inscription effectué en 2013 (S. Casini, A. E. Fossati).



Fig. 7. Gravures rupestres présentant différents degrés de patine sur un rocher du Wadi Tanuf, Oman. Les gravures les plus récentes, que l'on reconnaît à leur patine plus claire, recouvrent les plus anciennes, à la patine plus foncée (photo A. E. Fossati).

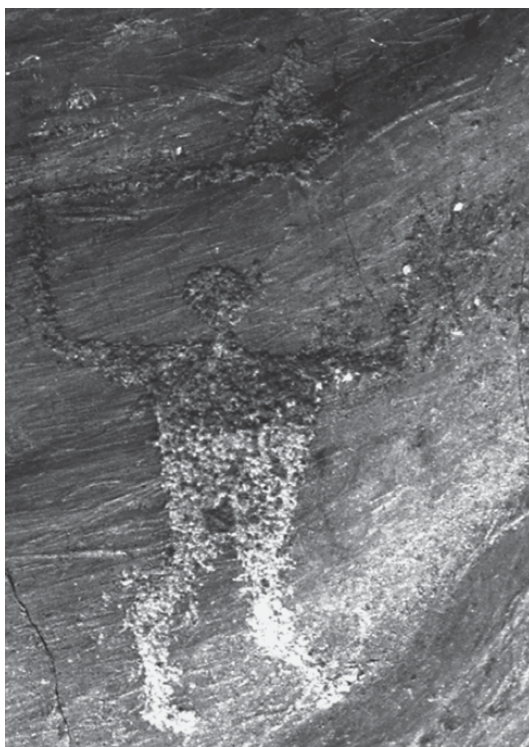


Fig. 8. Valcamonica, Paspardo, Dos Sottolaiolo rocher n° 1. Représentation d'un guerrier armé d'une hache-hallebarde. La partie supérieure du corps présente une patine foncée alors que la partie inférieure, enterrée à date précoce, est plus claire (photo A. E. Fossati).



Fig. 9. Valcamonica, Paspardo, Dos Sottolaiolo rocher n° 2 (Roccia del Sole). Les gravures, effectuées durant le Chalcolithique (2900–2500 av. J.-C.) sur un rocher abrité des intempéries, présentent une patine claire en dépit de leur ancienneté (photo A. E. Fossati).

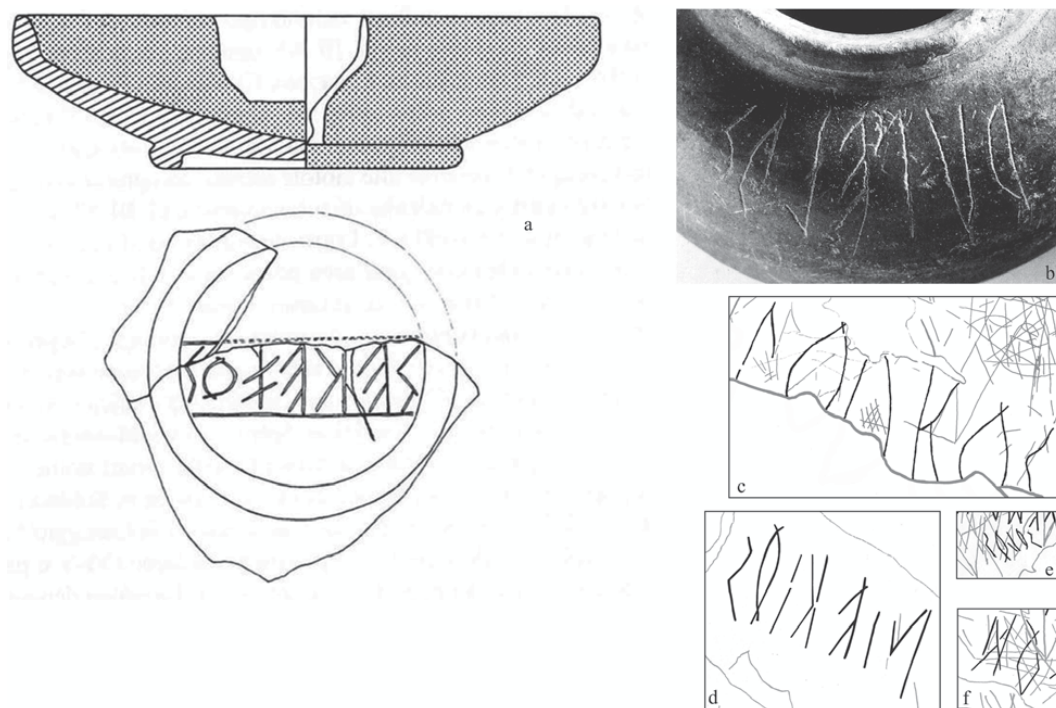


Fig. 10. Exemples d'inscriptions en alphabet de Lugano avec O en losange à traits obliques prolongés (dessins sans échelle). a) Habitat protohistorique de Côme, via Mantegna : **sekezos** (fin du V^e s. – début du IV^e s. av. J.-C., dessin S. Casini) ; b) Giubiasco, tombe 383 : **rupelos** (tiré de MOTTA 2000, fig. 18) ; c) Carona, CMS 1 : **porkos** ; d) Carona, CMS 1 : **niakios** ; e) Carona, CMS 1 : **solos** ; f) Carona, CMS 1 : **os** (relevés S. Casini, A. E. Fossati).



Fig. 11. Exemples d'inscriptions en alphabet de Lugano avec ligatures IS, de Carona CMS 1 (dessins sans échelle). a) **alieis** ; b) **risi (• riasana)** ; c) **ti isiti** (relevés S. Casini, A. E. Fossati).

EMMANUEL DUPRAZ

Le texte gaulois *RIG*, L-13 et la notion de dédicace aux dieux et aux hommes*

1.1. Le présent article contient une étude d'une inscription gauloise célèbre, la dédicace *RIG*, L-13. Ce document présente la forme verbale *ieuru* et rentre de ce fait dans une série bien attestée de textes épigraphiques. Nous ne présentons pas ici d'hypothèse nouvelle sur le lexème *ieuru*, son étymologie, sa morphologie ni sa signification. À la suite de LEJEUNE et sous bénéfice d'inventaire, nous admettons qu'il s'agit d'un verbe de don à un temps du passé de l'indicatif. Fréquemment, mais peut-être pas systématiquement, les attestations du lexème verbal *ieuru* dans l'épigraphie gauloise renvoient à un don cultuel¹.

Ce que nous examinons est l'identité du dédicant et celle du ou des bénéficiaires du don dans l'inscription *RIG*, L-13, afin d'établir quelle représentation de la dédicace culturelle et du bâtiment qui fait l'objet du don se font les populations gauloises concernées. Pour cela, nous prenons également en compte plusieurs inscriptions gauloises et latines qui présentent des formulaires que nous croyons comparables à celui de *RIG*, L-13, et notamment une série de textes de dédicaces où le bénéficiaire, comme

c'est selon nous le cas dans *RIG*, L-13, est à la fois une divinité et un groupe d'êtres humains.

1.2. L'inscription *RIG*, L-13 a été découverte en 1839 à Alise-sainte-Reine sur le Mont Auxois (Côte-d'Or), dans un contexte que nous analysons plus loin. Il s'agit d'une plaque de pierre, de 49 cm de hauteur, 74 cm de largeur, 13 cm d'épaisseur. Le champ épigraphique, sur la face avant, est encadré par une moulure en queue-d'aronde. L'inscription est très largement lisible et le texte en est :

(1) *RIG*, L-13

*martialis. dannotali / ieuru. ucuete. sosin / celicnon
hedera etic / gobedbi. dugilontiġo / hedera ucuetin
hedera / in [uacat?] alisila*

Les lettres *-ot-* (l. 1) et *-in* (l. 2) sont unies par des ligatures ; à la fin de la ligne 1, *-a-* est gravé au-dessus de *-li*. La traduction, en exceptant les formes problématiques *etic*, *gobedbi* et *dugilontiġo*, pourrait être « Martialis, fils de Dannotalos, a offert à Ucuetis ce

* Un tout grand merci à María José Estarán Tolosa (Universidad de Zaragoza) pour nos discussions. Toute ma reconnaissance également à Brent Vine (University of California, Los Angeles) et à Theresa Roth (Philipps-Universität Marburg) pour leur aide bibliographique. Je demeure seul responsable des hypothèses émises. Sauf mention contraire le présent article reprend la lecture du *RIG* pour le texte des inscriptions gauloises.

1 Pour le signifié de la forme *ieuru*, cf. DELAMARRE 2018³, p. 188–189 et LAMBERT 2018⁴, p. 105, après LEJEUNE 1980. Cf. aussi l'article de M. J. Estarán Tolosa dans le présent volume. Les arguments donnés par LEJEUNE, en particulier la présence fréquente d'un datif dans les énoncés contenant *ieuru*, nous paraissent prouver que *ieuru* n'est pas un *uerbum faciendi*, mais bien un *uerbum dandi*, même si son interprétation exacte nous semble encore incertaine.

bâtiment-corporatif, *etic / gobedbi. dugilontiIo* Ucuëtis à Alésia ». Le terme grammatical *etic* et la forme *gobedbi*, qui en tout état de cause représente un cas oblique pluriel d'une désignation des « forgerons », font l'objet d'une analyse dans le présent article. Nous n'examinons pas en revanche le signifié de la forme verbale relative *dugilontiIo*, laquelle peut être traduite en « qui honorent » *uel sim*². Les formes *gobedbi. dugilontiIo / hedera ucuëtin hedera / in [uacat?] alisiIa* peuvent donc être rendues par « forgerons qui honorent (?) Ucuëtis à Alésia », et c'est l'insertion morpho-syntaxique et sémantique de ce groupe nominal dans l'ensemble du texte ainsi que le rôle du grammème *etic* qui posent problème.

Ucuëtis est un théonyme attesté par ailleurs à Alise-sainte-Reine dans l'inscription latine *CIL*, XIII, 11247³. Celle-ci a été retrouvée dans les vestiges d'un bâtiment qui servait de local corporatif aux forgerons d'Alésia. Le texte contient le théonyme en *-i-* au datif *Vcuëti* et le nom de sa parèdre *Bergusiae*. L'inscription *RIG*, L-13 a été retrouvée à 75 m au sud du local en question, dont la destination à la fois corporative

et culturelle, liée à des forgerons⁴, est rendue certaine par la présence de centaines d'offrandes métalliques, dont le support de *CIL*, XIII, 11247, un vase de bronze. Le déplacement de *RIG*, L-13 à plusieurs dizaines de mètres, comme il est extrêmement fréquent en épigraphie, doit s'expliquer par un réemploi antique ou postérieur à l'Antiquité ; le contexte archéologique de la découverte de 1839 n'est malheureusement pas documenté.

Au reste, le lexème *celicnon* attesté dans l'inscription *RIG*, L-13 doit précisément désigner un bâtiment d'usage collectif, comme dans l'autre inscription gauloise où il est attesté, *RIG*, L-51, texte retrouvé à Banassac. Nous nous permettons de renvoyer à notre étude de cette dernière inscription à ce sujet et ne discutons pas à nouveau ici le signifié, qui nous paraît certain, de ce lexème⁵. La forme *celicnon* de *RIG*, L-13 renvoie donc très probablement au local corporatif lui-même. La datation de l'inscription *RIG*, L-13 est donc fournie de manière fiable par celle du bâtiment. Le local corporatif, bien fouillé, date d'environ 100 de notre ère, selon les données archéologiques⁶.

2 Pour le signifié de la forme *dugilontiIo*, cf. la discussion détaillée de LEJEUNE 1977, p. 255–258 et du *RIG*, 2.1, p. 152–154 et les bilans plus récents de KOCH 1982, p. 96, LEJEUNE 1996, p. 125–126, SCHRIJVER 1997, p. 105–106 et p. 181, ESKA 2003, p. 102 et p. 110–112 ainsi que STIFTER 2011, p. 166, n. 3. La forme doit être analysée comme un indicatif présent, 3^e personne du pluriel de l'actif, suivi d'une particule relative. Il faut rejeter la proposition de SZEMERÉNYI 1995, p. 306 selon laquelle *dugilontiIo* est le génitif pluriel d'un participe, comme le soulignent LEJEUNE 1996, p. 125–126 et ESKA 2003, p. 111 : il s'agit d'une interprétation *ad hoc* contrainte par l'interprétation de *gobedbi* comme inanimé à l'accusatif singulier, qui interdit d'y voir l'antécédent de la forme verbale relative ; mais l'interprétation de *gobedbi* comme substantif abstrait est extrêmement improbable – cf. n. 4 – et une forme *dugilontiIo* de participe au génitif pluriel supposerait une nasale finale, qui serait notée comme toutes les autres nasales finales du texte.

3 Texte de l'inscription : *Deo. Vcuëti / et. Bergusiae / Remus. Primi. fil(ius) / donauit / u(otum) s(oluit) l(ibens) m(erito)* (ligature *-mu-* dans *Remus*).

4 En raison de ce contexte archéologique et de la parenté étymologique plausible de *gobedbi* avec les

désignations celtiques insulaires du « forgeron », l'analyse du lexème gaulois comme « forgerons » nous paraît certaine. Cf. sur ce point *RIG*, 2.1, p. 153 et MATASOVIĆ 2009, p. 164. L'analyse de SZEMERÉNYI 1995, p. 306, selon laquelle *gobedbi* est un accusatif singulier renvoyant à un référent inanimé, est à rejeter pour des raisons soulignées à juste titre par LEJEUNE 1996, p. 126 et par ESKA 2003, p. 111 : l'analyse de *-bi* comme suffixe d'abstrait en gaulois n'a aucune vraisemblance morphologique.

5 Cf. DUPRAZ à paraître.

6 Cf. PROVOST (ed.) 2009, p. 404. PROVOST (ed.) fait observer que, selon LEJEUNE, l'inscription gauloise, qui commémore la construction, doit être datée de la seconde moitié du I^{er} siècle de notre ère et qu'il y a donc un écart de plusieurs décennies entre la datation archéologique et la datation épigraphique. En fait, LEJEUNE, dans le *RIG*, 2.1, p. 155, paru en 1988, se basait sur les datations archéologiques de l'époque, antérieures aux fouilles des années 1990 qui ont permis d'établir à nouveaux frais la datation du local corporatif. La datation de LEJEUNE, basée sur des données archéologiques dépassées, doit être abandonnée et ne saurait contredire celle que fournissent les fouilles récentes. L'inscription peut être

2.1. Nous souhaitons dans le présent article examiner les termes problématiques attestés dans l'inscription, surtout dans une perspective socio-linguistique liée à l'identification des référents et des rapports sociaux, mais sans négliger les enjeux en termes de morphologie du gaulois.

La désinence *-bi* de la forme *gobedbi* pose une difficulté d'interprétation qui concerne à la fois la grammaire comparée des langues celtiques et l'interprétation des relations sociales documentées dans l'inscription. Étymologiquement, il est certain que *-bi* est issu de **-b^hi(s)* (*uel sim.*) et doit être interprété comme une désinence d'instrumental pluriel. La désinence de datif pluriel héritée est *-bo* issu de **-b^ho(s)* (*uel sim.*)⁷. Le fait que les deux désinences *-bi* et *-bo* soient documentées en gaulois⁸ peut être interprété comme un indice de la conservation des deux cas comme fonctionnellement distincts encore à date historique. Cependant le fait qu'en vieil-irlandais médiéval **-b^hi(s)* soit à l'origine de la désinence dite de datif pluriel, issue du syncrétisme du datif, du locatif, de l'instrumental et de l'ablatif indo-européens, suppose que le processus morphologique de syncrétisme a d'abord impliqué la concurrence en variantes libres de plusieurs désinences, puis la généralisation de l'une d'elles, en l'espèce celle de l'ancien instrumental. Aussi, le gaulois pourrait attester l'emploi en variantes libres des désinences de datif et d'instrumental pluriel héritées, si le syncrétisme n'est pas propre

au vieil-irlandais, mais a déjà commencé sous une forme comparable en celtique continental.

En d'autres termes, la simple comparaison avec l'indo-européen tel qu'il est reconstruit et avec le celtique insulaire tel qu'il est attesté permet de poser deux hypothèses, l'une dans laquelle *gobedbi* est un instrumental encore en synchronie, l'autre dans laquelle *gobedbi* est un instrumental-datif syncrétique. Ceci a des répercussions sur l'interprétation du texte.

Si *gobedbi* est un instrumental caractérisé comme tel, alors la forme peut être interprétée comme sociative au sens d'« avec les forgerons »⁹. En ce cas, sémantiquement, les « forgerons » peuvent être considérés comme co-auteurs de la construction du local corporatif. Telle est l'interprétation de LEJEUNE¹⁰, suivie par LAMBERT¹¹. Si, au contraire, *gobedbi* n'est pas un instrumental caractérisé comme tel encore en synchronie, mais une forme qui peut être considérée comme une variante libre d'un datif au sens de « pour les forgerons » ou « au nom, dans l'intérêt des forgerons », alors les forgerons peuvent être considérés comme bénéficiaires de la construction du local corporatif, effectuée par le seul Martialis, fils de Dannotalos, ou du moins sous sa seule responsabilité. C'est en dernier lieu la position d'ESKA¹².

2.2. Incertaine est aussi l'interprétation du terme grammatical *etic* immédiatement avant *gobedbi*. Il s'agit peut-être d'un coordonnant¹³. Il peut être

datée comme le monument lui-même d'environ 100 de notre ère, ce qui est tardif, mais pas inacceptable pour un texte monumental gallo-latin, cf. sur ce point *RIG*, 2.1, p. 57.

7 Ce point est souligné aussi bien par LEJEUNE dans le *RIG*, 2.1, p. 153 que par ESKA 2003, p. 106–107.

8 Sur ce point très important, cf. *RIG*, 2.1, p. 153–154, ESKA 2003, p. 106, n. 19 et STIFTER 2011, p. 167, n. 8 avec liste des inscriptions documentant chacune des deux désinences.

9 KOCH 1982, p. 96–100 et SCHRIJVER 1997, p. 182 considèrent que *gobedbi* est un instrumental, mais qu'il n'a pas un sens sociatif. Selon ces auteurs, *gobedbi* signifie « by means of the smiths », « by the smiths [i.e. made by the smiths] » et renvoie donc à un circonstant indiquant l'agent effectif de la construction au sens matériel. Cette variante de traduction pose en fait les mêmes problèmes que l'analyse comme instrumental

sociatif, à savoir qu'elle associe les forgerons au notable auteur de la dédicace, en l'occurrence comme auteurs effectifs de la construction. Voir *infra* sur ce point. Elle pose même un problème supplémentaire, à savoir que les forgerons ne sont pas des maçons et ne sauraient être les constructeurs effectifs du bâtiment, comme le souligne à juste titre ESKA 2003, p. 108, n. 22.

10 Cf. *RIG*, 2.1, p. 153–154 et plus récemment LEJEUNE 1996, p. 125–126. LEJEUNE 1979, p. 257 ne tranchait pas entre l'interprétation sociative et l'interprétation comme indication de bénéficiaire pour *gobedbi*.

11 Cf. LAMBERT 2018⁴, p. 101–102.

12 Cf. ESKA 2003, p. 112–115.

13 Cette analysée est défendue par ESKA 2003, p. 108–110, *contra* KOCH 1982, p. 94–100 et SCHRIJVER 1997, p. 182. Le terme grammatical *etic* est probablement issu d'**eti-k^we*. Les analyses alternatives proposées par KOCH et par SCHRIJVER, dans lesquelles *etic* <

analysé comme reliant *ucuete* et *gobedbi*. En ce cas, *ucuete* et *gobedbi* sont probablement à analyser comme deux indications de bénéficiaires¹⁴, et le texte peut se traduire par « Martialis, fils de Dannotalos, a offert ce bâtiment-corporatif à Ucuëtis et aux forgerons qui honorent Ucuëtis à Alésia ». Ceci pose deux difficultés, la première concernant au niveau syntaxique la disjonction entre ces deux termes, séparés par l'objet *sosin / celicnon*, la seconde se rapportant à l'opposition sémantico-référentielle entre un bénéficiaire divin, *ucuete*, et un bénéficiaire humain, *gobedbi*, qui dans cette analyse sont traités par les mêmes moyens morphosyntaxiques en dépit de leur différence de statut. D'autre part, *etic* peut être analysé comme effectuant une opération de topicalisation de l'énoncé qui précède¹⁵ : en ce cas, le texte peut se traduire par « Martialis, fils de Dannotalos, a

offert à Ucuëtis ce bâtiment-corporatif, et [cela] avec [la participation] des forgerons qui honorent Ucuëtis à Alésia », la forme *gobedbi* pouvant alors être un instrumental. Ceci n'est pas non plus sans difficultés : l'emploi d'un coordonnant comme marqueur de topicalisation ne semble pas avoir de parallèle sûr, au moins en gaulois ; il faut expliquer en quoi consiste la participation des forgerons.

2.3. Le fait qu'une *hedera* soit gravée immédiatement avant *etic* n'est pas un critère discriminant convaincant entre les deux analyses du cas de *gobedbi* et du fonctionnement d'*etic*. Il s'agit certainement d'une indication relative à la syntaxe ou à la visée communicative, voire au style du texte, qui montre que ce qui suit a un statut syntaxique, pragmatique ou même métrique distinct de ce qui précède¹⁶. Mais la présence de l'*hedera* ne permet

**esti-k^we* contient une forme de la copule (avec **k^we* comme coordonnant selon KOCH, comme particule relative selon SCHRIJVER), aboutissent pour la fin du texte à partir d'*etic* aux traductions « and it is by means of the smiths who serve Ucuëtis in Alisia » et « which is by the smiths who worship Ucuëtis in Alisia » respectivement. Ces analyses supposent toutes deux que *gobedbi* soit un instrumental, parce que la prédication complexe contenant la copule se justifie difficilement d'un point de vue pragmatique s'il s'agit simplement d'ajouter un bénéficiaire au datif supplémentaire en plus d'*ucuete*, comme le souligne KOCH 1982, p. 100. L'analyse de SCHRIJVER est peu probable : comme le souligne ESKA 2003, p. 110, l'emploi relatif de **k^we* est attesté en celtique insulaire, mais de manière clairement secondaire et limitée à des contextes négatifs, et il est très improbable que **k^we* doive s'analyser comme relativiseur dans l'inscription gauloise qui est bien plus ancienne et où ne figure aucune négation. L'analyse proposée par KOCH pose des difficultés également, dans la mesure où cet auteur considère implicitement que **k^we*, en synchronie dans *etic*, n'a en fait plus son fonctionnement coordonnant, et que *etic / gobedbi. dugilontilo / hedera ucuëtin hedera / in [uacat?] alisila* est fonctionnellement le deuxième membre d'un énoncé clivé : « [Que] Martialis, fils de Dannotalos, ait offert à Ucuëtis ce bâtiment-corporatif, [c']est grâce aux forgerons qui honorent (?) Ucuëtis à Alésia ». Cette analyse pose un problème pragmatique et socio-linguistique : le rôle instrumental des forgerons, de quelque manière qu'il faille l'interpréter, y subit une focalisation, ce qui nous semble sociologiquement impossible, que ce soit par rapport à Martialis fils de Dannotalos ou par

rapport à la divinité. Voir *infra*. Les forgerons sont inférieurs socialement au notable, et, comme êtres humains, sont subordonnés à toute divinité. En outre, il est peu probable qu'il y ait en gaulois des énoncés clivés à droite, structure qui n'est pas attestée en celtique insulaire, comme le souligne ESKA 2003, p. 108–109. Dans l'interprétation que nous choisissons de *gobedbi*, il s'agit bel et bien d'un instrumental ou du moins d'un cas syncrétique qui n'a pas le même signifié que le datif *ucuete*. Aussi notre hypothèse est-elle compatible tant avec l'analyse d'*etic* comme coordonnant, laquelle est retenue *exempli gratia* dans la suite du présent article, que comme forme contenant une copule et un coordonnant fonctionnant synchroniquement comme tel. Si *etic* contient bel et bien une forme issue de **esti* + **k^we* et que **k^we* fonctionne comme un coordonnant selon son signifié étymologique, la traduction que nous proposons ci-après devient « et [c']est au nom [dans l'intérêt] des forgerons qui honorent Ucuëtis à Alésia », sans focalisation sur les forgerons, mais avec topicalisation du premier membre de l'inscription.

14 Telle est la position d'ESKA 2003, p. 112–115.

15 Voir pour cette analyse la notice du *RIG*, 2.1, p. 154. Cf. aussi LEJEUNE 1979, p. 257 et 1996, p. 125–126, ainsi que LAMBERT 2018⁴, p. 102. Cette analyse ne suppose aucune ellipse ni l'ajout secondaire du passage commençant par *etic*, *pace* ESKA 2003, p. 107–108.

16 Cf. les remarques de STIFTER 2011, p. 169, *pace* ESKA 2003, p. 107–108. L'usage d'une *hedera* pour souligner une rupture est bien attesté dans l'épigraphie latine. Cf. par exemple l'inscription métrique de *Ratiaria* publiée par JONES 1988, dans laquelle une *hedera* sert apparemment à compenser ou à souligner un hiatus.

pas de trancher entre une interprétation où *gobedbi* est une indication sociative et une analyse où il s'agit d'une indication de bénéficiaire. Dans le premier cas, certes, il y a une pause syntaxique forte qui peut expliquer la présence de l'*hedera*, puisque tout ce qui précède est topicalisé. Mais dans le second cas, l'emploi de l'*hedera* peut souligner la disjonction grâce à laquelle une deuxième indication de bénéficiaire figure, coordonnée par *etic*, séparée de la première indication de bénéficiaire *ucute*. L'*hedera* s'expliquerait comme signal d'une figure ou d'une difficulté syntaxique.

En tout état de cause et quelle que soit l'analyse correcte du texte, l'emploi de l'*hedera* peut simplement souligner, si l'inscription doit être considérée comme un texte métrique, le début d'un deuxième colon¹⁷, auquel cas elle peut marquer une rupture prosodique plutôt que syntaxique. Dans le cas d'un texte métrique le mètre peut contribuer à expliquer la disjonction entre les deux indications de bénéficiaires, l'ordre des termes s'expliquant par la nécessité de le respecter.

3.1. Pour trancher entre les deux interprétations, nous souhaitons ici développer une analyse proposée par MEES¹⁸ ainsi qu'une remarque d'ESKA¹⁹, en faisant tout d'abord intervenir des considérations référentielles liées à l'histoire sociale de la Gaule et de l'empire romain qui nous paraissent pertinentes pour décider de la question. Un point important est que, si *gobedbi* désigne d'une manière ou d'une autre un groupe associé à Martialis, fils de Dannotalos, alors le *celicnon* est l'ouvrage commun d'un notable et de forgerons. Si au contraire *gobedbi* est d'une manière ou d'une autre une indication de bénéficiaire, alors l'ouvrage est exclusivement pris en charge par le notable.

Martialis, fils de Dannotalos, est un notable important, qui a les moyens de faire graver une inscription monumentale sur une plaque intégrée dans un monument de grande ampleur. L'inscription *RIG*, L-13 est la commémoration d'un acte d'évergétisme de sa part : Martialis, fils de Dannotalos, commémore – très vraisemblablement – la dédicace du bâtiment d'Ucuetis, utilisé par les forgerons, notamment comme lieu de culte à Ucuetis ; l'inscription mentionne comme bénéficiaire des travaux soit uniquement le dieu, soit le dieu et les forgerons. Ces derniers, quant à eux, forment à Alésia un groupe structuré, un *collegium* professionnel, qui utilise, en particulier à des fins culturelles, le bâtiment d'Ucuetis.

Or, dans l'histoire sociale de l'empire romain, et en particulier dans celle des Gaules, il est sans exemple à notre connaissance qu'un notable évergète, qui a financé des travaux importants, partage la responsabilité et le financement de ces travaux avec un *collegium* professionnel, surtout avec celui qui est précisément destiné à utiliser le bâtiment ainsi construit. Au contraire, le propre de l'évergétisme est de faire référence à une hiérarchie sociale et de la consolider²⁰. Il est exceptionnel qu'un *collegium* professionnel fasse comme tel des travaux d'évergétisme²¹.

Pour cette raison, le signifié de *gobedbi*, à notre avis, ne peut pas être celui d'un instrumental sociatif. Certes, même dans l'hypothèse d'un instrumental sociatif, il subsisterait une dissymétrie morphosyntaxique entre le notable mentionné au nominatif et les forgerons qui apparaîtraient à l'instrumental. Mais en dépit de cette dissymétrie le texte renverrait tout de même, du point de vue sémantico-référentiel, à une association entre un grand notable et

17 Selon la séduisante analyse proposée par STIFTER 2011 ; cf. aussi STIFTER 2016, p. 56–57.

18 Cf. MEES 2008.

19 Cf. ESKA 2003, p. 113.

20 Cf. VEYNE 1976, p. 232 à propos de l'évergétisme dans les aires helléniques et TRAN 2006, p. 238 pour la société du Haut-Empire romain.

21 Un exemple est tout de même signalé par TRAN 2006, p. 235, celui de l'inscription lyonnaise *CIL*, XIII,

1805 où des *centonarii* financent la restauration de cinq-cents places du cirque de la ville, les travaux étant supervisés par un notable de très haut rang. La situation est très différente de celle des inscriptions que nous commentons : il ne s'agit pas d'une construction dont bénéficient les *centonarii* eux-mêmes ; au reste les *centonarii* sont peut-être forcés par le clarissime qui se charge de faire faire les travaux à verser une somme pour la réparation des gradins.

un *collegium* professionnel qui nous paraît absolument impossible.

Impossible, cette association l'est d'autant plus que les sociétés gauloises sont très fortement inégalitaires et que la puissance des notables semble encore plus marquée dans les provinces des Gaules que dans les collectivités d'Italie. L'épigraphie gauloise nous paraît indiquer que cette puissance peut aller jusqu'à fonder à titre privé, ou en tout cas en vue d'une gloire strictement individuelle, des agglomérations entières. Il existe selon nous deux inscriptions gauloises, *RIG*, L-3 ainsi que le texte publié par BURNAND & LAMBERT 2004, qui commémorent chacune la fondation d'une agglomération secondaire, à date augustéenne, par un individu qui se présente comme tel et non comme magistrat²².

Nous concluons de ces faits à la nécessité d'interpréter *gobedbi* comme renvoyant à un bénéficiaire des travaux. Toutefois ceci n'impose pas de considérer la forme comme dative.

3.2. MEES²³, pour sa part, rapproche l'inscription *RIG*, L-13 de l'autre texte gaulois sur pierre qui contient à la fois un datif (singulier) et une forme issue de l'instrumental hérité en *-b^{hi}(s). Son analyse permet de préciser quelle peut être la fonction du cas dont la désinence de pluriel est -bi.

Il s'agit de la dédicace *RIG*, L-6, de Nérès-les-Bains (Allier), dont le texte est :

(2) *RIG*, L-6

bratronos / nantonticn / epadatexto/riçi. leucuțio / suiorebe. țogi/toi

Des ligatures unissent les deux groupes -nt- à la ligne 2, ainsi que le groupe -ci- à la ligne 4. Nous ne souhaitons pas discuter ici toutes les formes de ce texte difficile, mais seulement souligner à la suite de MEES que la forme de datif *epadatexto/riçi*, qui semble renvoyer au bénéficiaire de l'édification du monument dans lequel était insérée la plaque *RIG*, L-6, est séparée de la forme en *-b^{hi}(s) *suiorebe*²⁴, étymologiquement l'instrumental pluriel du substantif « sœur ». Entre les deux figure la forme *leucuțio* qui, quelle que soit son analyse correcte, n'est pas un datif, mais un accusatif en -o(n)²⁵. L'auteur de la dédicace est *bratronos / nantonticn(os)*, mentionné aux l. 1 et 2 avec idionyme et patronyme, qui doit être un notable, ce qui explique qu'il ait les moyens de faire graver le texte. La forme *țogi/toi* est probablement une forme verbale²⁶. On ne sait pas de manière certaine si l'inscription est dédiée à une divinité ou à un être humain, c'est-à-dire s'il s'agit d'une dédicace cultuelle ou d'une épitaphe²⁷.

Ici aussi il y a une disjonction entre une forme de datif sûre et une forme en *-b^{hi}(s). Cette dernière peut être analysée synchroniquement comme une indication d'associé au procès commémoré, ou bien de bénéficiaire de ce procès. Ici aussi il est possible a priori de considérer soit que les « sœurs »

22 Cf. DUPRAZ & ESTARÁN TOLOSA 2017. En Italie, il est vrai, un phénomène comparable est peut-être attesté par l'indication suivante, donnée par CAES., *Civ.*, I, 15, 2 : (...) *Cingulo, quod oppidum Labienus constituerat suaque pecunia exaedificauerat* (...) « de Cingulum, ville que Labiénus avait fondée (?) et édifiée à ses frais ». L'interprétation de *constituerat* comme renvoyant à une « fondation » n'est pas du tout certaine, cf. TAYLOR 1921 et NICOLET 1974, p. 921, mais rendue plausible par l'association avec *exaedificauerat*. Le personnage concerné, Quintus Labiénus, est un riche notable de rang sénatorial.

23 Cf. MEES 2008, p. 126–129.

24 Avec ici notation par -e et non pas par -i de l'*-i final, ouvert en gaulois d'époque impériale, cf. LAMBERT 2018⁴, p. 43.

25 Cf. MEES 2008, p. 127–128, STIFTER 2013, p. 177 et LAMBERT 2018⁴, p. 52 sur la faiblesse graphique et

probablement aussi phonétique des nasales finales en gaulois.

26 Pour l'analyse de cette forme verbale, voir en dernier lieu MEES 2007, p. 22 et 2008, p. 127 ainsi que DELAMARRE 2018³, p. 206–207, qui partent d'une lecture *țogi/toi* « a établi (*uel sim.*) ». Cependant le *RIG*, 2.1, p. 95 juge cette lecture peu plausible paléographiquement.

27 L'hypothèse d'un bénéficiaire humain, donc peut-être d'une épitaphe, est possible, mais pas certaine. Cf. MEES 2008, p. 127 et aussi l'article de M. J. Estarán Tolosa dans le présent volume. Il n'est cependant pas à exclure que le composé *epadatexto/riçi* soit un théonyme et que l'inscription note la commémoration d'une dédicace cultuelle. Cf. LAMBERT 2013, p. 116 pour des composés à second élément *-rēg- « roi » dans la théonymie gauloise. Cf. aussi LAMBERT 2008, p. 134 pour une analyse théonymique de la forme, lue comme *atexto/riçi*, sans explication pour la forme *epad̃*.

mentionnées sont associées à l'agent du procès commémoré dans l'inscription, *bratronos / nantonticn(os)*, c'est-à-dire qu'elles ont contribué comme co-auteurs à la dédicace, soit qu'elles sont bénéficiaires du procès commémoré, avec une disjonction par rapport à l'autre bénéficiaire, *epadātexto/riçi*. On ne sait pas avec certitude de qui les « sœurs » sont les sœurs, si c'est du personnage mentionné au datif, qui en ce cas est très probablement un être humain, ou si c'est du sujet au nominatif.

Or MEES souligne un point important : la disjonction entre *epadātexto/riçi* et *suiorebe*, qui dans l'inscription *RIG*, L-6 ne saurait être expliquée par la présence d'une coordination, indique que le rôle informatif et sémantique joué par ces deux constituants n'est pas le même. Dans l'inscription *RIG*, L-13, où figurent également une forme de datif certaine et une forme à désinence *-bi / -be*, en raison du parallèle avec *RIG*, L-6 et même si dans le cas de *RIG*, L-13 la syntaxe et l'ordre des mots sont moins concluants, *ucuete* et *gobedbi* doivent eux aussi jouer deux rôles sémantiques différents.

3.3. MEES propose une analyse de ce rôle sémantique qui nous paraît tout à fait convaincante. Il fait référence à l'inscription latine *CIL*, XIII, 2843, inscrite sur une patère de bronze, une dédicace cultuelle retrouvée à Visignot (commune de Viévy, Côte-d'Or) à une soixantaine de kilomètres au sud d'Alise-sainte-Reine, dont le texte est :

(3) *CIL*, XIII, 2843

*deo. Alisano. Paullinus hedera / pro. Contedio. fil(io).
suo hedera / u(otum). s(oluit). l(ibens). m(erito).*

La dédicace²⁸ mentionne deux bénéficiaires, mais le rôle sémantique joué par ceux-ci n'est pas exactement le même et l'expression morphosyntaxique mise en œuvre diffère elle aussi. D'abord, en tête de texte, est indiqué au

datif le nom du bénéficiaire immédiat de la négociation rituelle, du partenaire immédiat de l'interaction dénommée *uotum* : c'est au « dieu Alisanus » que l'objet est offert, le dieu en devient propriétaire à la fin de cette interaction. Ensuite, après l'indication au nominatif du dédicant et avant la formule votive figée et abrégée *u(otum). s(oluit). l(ibens). m(erito)*, apparaît un groupe prépositionnel en *pro* + ABL, qui renvoie à ce qu'on peut dénommer le bénéficiaire médiateur de la dédicace : celle-ci est faite au nom et dans l'intérêt du fils de Paullinus, Contedius, quoiqu'il ne soit pas partie prenante de la négociation entre dieu et homme.

L'inscription renvoie à un « vœu » : une promesse conditionnelle a été faite si la divinité accordait une faveur ; la faveur a été accordée ; à présent le partenaire humain du vœu doit offrir l'objet qu'il a promis conditionnellement²⁹. C'est Paullinus qui a sollicité cette faveur (comme locuteur des prières et formules votives) et qui effectue la dédicace, laquelle le met en règle vis-à-vis de la divinité, son partenaire immédiat dans la négociation rituelle (son interlocuteur) ; mais c'est son fils Contedius qui a retiré un bénéfice médiateur de l'interaction entre Paullinus et le dieu, puisqu'au cours de celle-ci le dieu Alisanus a été amené à agir en faveur du fils (qui n'est ni locuteur ni interlocuteur).

Il est probable que, de la même façon que l'inscription latine (3) par exemple, les deux inscriptions gauloises *RIG*, L-6 et *RIG*, L-13 commémorent elles aussi une dédicace cultuelle (ou peut-être la construction d'une sépulture dans le cas de *RIG*, L-6) effectuée pour un bénéficiaire immédiat divin (ou peut-être humain dans le cas de *RIG*, L-6) précis, au nom et dans l'intérêt d'un bénéficiaire médiateur humain, dont le rang social, comme l'observe MEES, est inférieur à celui de l'auteur de la dédicace mentionné au nominatif. Dans le cas de *RIG*, L-6, le bénéficiaire médiateur est un groupe de femmes³⁰, donc de statut social

28 D'après le dessin reproduit par le *RIG*, 2.2, p. 355, une seule et même *hedera* occupe la droite du champ épigraphique au niveau des lignes 1 et 2 ; le texte du *CIL*, que nous suivons, lit deux *hederae*.

29 Sur le fonctionnement d'un vœu dans la religion romaine, cf. DUMÉZIL 1974², p. 547–548. Il est

probable que l'inscription *CIL*, XIII, 2843, qui emploie la formule latine renvoyant à l'accomplissement d'un *uotum*, fait référence à une procédure rituelle voisine de celle qui est attestée à Rome.

30 Dans cette interprétation, les « sœurs » sont très probablement celles de Bratronos.

plus bas que celui de Bratronos, un homme³¹ ; dans le cas de *RIG*, L-13, le bénéficiaire médiat est un groupe de forgerons, de statut social plus bas, comme nous l'avons observé, que celui du notable auteur de la construction. De même, dans le cas de l'inscription latine *CIL*, XIII, 2843, le bénéficiaire médiat est le fils de l'auteur de la dédicace, donc de statut inférieur à celui-ci.

3.4. Si ces raisonnements sont justes, alors, comme le supposait LEJEUNE, il y a bien une distinction encore fonctionnelle entre datif et instrumental en gaulois. Mais il semble que l'instrumental ait, au moins en synchronie, des fonctions qui lui permettent, dans les deux exemples *RIG*, L-6 et *RIG*, L-13, d'indiquer le bénéficiaire médiat d'une action de don, cultuel ou non (« au nom de, dans l'intérêt de »), et non pas l'instrument au sens strict du terme ni l'associé par rapport à un autre constituant. C'est peut-être dans le cadre d'un processus de syncrétisme casuel émergent, éventuellement avec l'ablatif ou le locatif, que l'instrumental (au moins au pluriel) a acquis cette fonction.

Aussi bien *ucuete* que *gobedbi* indiquent deux bénéficiaires de l'action, mais deux bénéficiaires de statut social différent, l'un immédiat et divin, l'autre médiat et humain, indiqués par des moyens morphosyntaxiques différents. Cette opposition peut contribuer à expliquer l'emploi d'*etic* et l'ordre des mots. Le coordonnant *etic* doit bel et bien être marqué sémantiquement et pragmatiquement et effectuer une forme de topicalisation. La coordination ajoute au contenu de l'énoncé précédent une information, la mention du bénéficiaire médiat, qui n'est pas

coordonnée à celle du bénéficiaire immédiat. Nous proposons de traduire l'inscription par « Martialis, fils de Dannotalos, a offert à Ucuets ce bâtiment-corporatif et [cela] au nom des forgerons qui honorent Ucuets à Alésia »³².

Dans le cas de *CIL*, XIII, 2843 et dans celui de *RIG*, L-6 (qu'il s'agisse d'une dédicace cultuelle ou d'une épitaphe), la présence d'un bénéficiaire médiat opposé à un bénéficiaire immédiat est facile à interpréter : un objet est dédié à une divinité (ou peut-être à un être humain défunt, dans le cas de *RIG*, L-6), au nom d'un bénéficiaire médiat qui obtient pour cela la faveur divine (ou peut-être est tenu pour quitte vis-à-vis du défunt dans le cas de *RIG*, L-6). En revanche, dans le cas de *RIG*, L-13, l'objet offert est un espace à usage collectif, qui est certes offert à la divinité, mais dont le bénéficiaire médiat est aussi destiné à être l'usager. Le propriétaire divin et les usagers humains doivent coexister. Dans la suite de la présente recherche, nous nous bornons à examiner ce genre de dédicaces d'installations d'usage collectif.

3.5. L'analyse présentée ici, selon laquelle la dédicace d'Alise-sainte-Reine a deux bénéficiaires, l'un immédiat, le dieu qui reçoit le don, l'autre médiat, la collectivité au nom et dans l'intérêt de qui est fait le don, tire un surcroît de vraisemblance de la comparaison, brièvement suggérée par ESKA³³, avec l'inscription gauloise cisalpine *RIG*, E-2 de Vercelli.

L'inscription de Vercelli, découverte en 1960 dans le lit de la rivière Sesia, est un bloc de pierre sur lequel figure le texte suivant, d'abord en latin puis en gaulois :

31 La nature de l'objet offert dénommé *leucuŋjo* n'est pas identifiable. Cf. les hypothèses du *RIG*, 2.1, p. 97, de MEES 2008, p. 127 et de DELAMARRE 2018³, p. 200, qui supposent que le lexème contient la racine **lew-* « hell werden ». À propos de cette racine cf. *LIV*¹, p. 376–377 et *LIV*², p. 418–419. MEES émet l'hypothèse que ce qui est ainsi désigné est quelque chose de « visible, spectaculaire ». Si la dédicace est une épitaphe, il s'agit d'un monument funéraire. Si au contraire *epadatexto/riçi* renvoie à une divinité, le référent peut être une forme d'autel ou de statue, dédiée par Bratronos « au nom de » ses sœurs. Selon DELAMARRE, au contraire, *leucuŋjo* peut

désigner un *lucus*, c'est-à-dire une « clairière sacrée ». Ceci suppose qu'*epadatexto/riçi* désigne bien une divinité. C'est un sanctuaire tout entier qui serait offert.

32 Si l'inscription est métrique, comme le suggère de manière séduisante STIFTER 2011 (voir aussi STIFTER 2016, p. 56–57), l'*hedera* sépare le texte en deux cola, et le choix d'un gabarit métrique peut expliquer pourquoi l'indication du bénéficiaire médiat, qui est rendue longue par la présence de la proposition relative et qui n'a donc pas de place dans le premier colon, est par surcroît disjointe du reste du texte par l'ajout d'un coordonnant ici topicalisant qui est alors une cheville.

33 Cf. ESKA 2003, p. 113.

(4) *RIG*, E-2

*finis / campo. quem / dedit. Agisius / argantocomater/
ecus. comunem / deis. et. hominib/us. ita uti lapide[s]
/ iiii. statuti sun[t] / akisios. arkatoko{k}/matereķos
tošo/kote atom teuou/ton+{..}neu*

Des ligatures unissent les groupes de lettres *-mp-* et *-ue-* à la ligne 2, *-nt-* et *-mat-* à la ligne 4, *-ne-* à la ligne 5 et *-ap-* à la ligne 7.

Nous n'entreprenons en aucun cas ici une étude complète de ce texte³⁴. Nous souhaitons simplement étudier les conséquences du rapprochement, proposé par ESKA, entre ce texte et celui d'Alise-sainte-Reine. Comme l'observe ESKA, le texte de Vercelli commémore la mise en place d'un *campus* destiné aux dieux et aux hommes³⁵. ESKA observe brièvement que cette inscription, comme *RIG*, L-13, mentionne deux bénéficiaires pour le don, à savoir des dieux et des hommes.

Il est possible d'ajouter qu'ici aussi c'est un notable important, Agisius, qui fait le don, comme

particulier ou comme magistrat³⁶. La nature exacte du *campus* et sa fonction n'apparaissent pas explicitement dans le texte³⁷. Le texte latin indique en tout cas qu'il s'agit d'un espace au moins en partie ouvert, délimité par quatre bornes, dont celle qui a été découverte. Le lexème gaulois qui semble correspondre à *campo*, **atom**, si la lecture et l'interprétation sont correctes³⁸, est obscur³⁹.

Dans notre analyse, il existe tout de même une différence entre les textes *RIG*, E-2 et *RIG*, L-13 : le texte de Vercelli souligne par une coordination symétrique et par l'emploi de l'adjectif *comunem* une association à parité des divinités et des mortels, en dépit de la hiérarchie entre eux ; le texte d'Alise-sainte-Reine utilise selon nous une coordination topicalisante qui ne lie pas directement les deux indications de bénéficiaires l'une à l'autre, et il emploie deux cas différents pour souligner la différence de statut entre les deux bénéficiaires. Les forgerons ne sont pas les bénéficiaires du don au sens où le local corporatif

34 Pour lequel nous suivons l'autopsie récente d'ESTARÁN TOLOSA 2016, p. 233 sinon que celle-ci ne mentionne pas la ligature *-ap-*.

35 Le texte latin est univoque sur ce point. La forme gauloise **teuou/ton+{..}n**, dont la lecture selon le *RIG*, 2.1, p. 37 est **teuoy/toni[o]n**, est probablement un composé **dēwo-gdonio-*, « dieux et habitants de la terre [= êtres humains] », dont le contenu sémantique est voisin de celui de la paire coordonnée *deis. et. hominib/us* dans le texte latin. Si la lecture **teuou/ton+{..}n** est correcte, le deuxième **-u-** peut noter un degré avancé de spirantisation de la vélaière devant l'occlusive dentale dans **dēwo-gdonio-*. S'il faut lire **teuoy/toni[o]n**, c'est le khi qui note cette spirantisation. Sur les problèmes de lecture que pose le texte gaulois et qui en rendent l'analyse incertaine, cf. en dernier lieu ESTARÁN TOLOSA 2016, p. 233, ESKA 2015 ainsi qu'ESKA & ESKA 2017, avec bibliographie antérieure. D'autres leçons encore ont été proposées à la place de **teuou/ton+{..}n**, mais quoi qu'il en soit il est probable que cette forme correspond sémantiquement en gros à *deis. et. hominib/us* et qu'il faut donc y lire le composé **dēwo-gdonio-*. L'incidence du groupe au datif *deis. et. hominib/us* n'est pas certaine : le groupe peut déterminer *comunem* aussi bien que *dedit*, cf. en dernier lieu PEYRE 2000, p. 188. En fait il est probable que le datif modifie les deux, au moins sémantiquement. Voir aussi *infra*.

36 L'interprétation des formes *argantocomater/ecus* et *arkatoko{k}/matereķos*, qui suivent aussi bien en

latin qu'en gaulois la forme onomastique *Agisius / akisios*, est incertaine. Cf. LAMBERT 2008, p. 143 et ESTARÁN TOLOSA 2016, p. 234–235, avec bibliographie antérieure. Il peut s'agir d'un titre qui contienne le lexème **arganto-* renvoyant à un métal précieux, l'« argent ». La présence du premier élément de composé **arganto-* est un indice qui va dans le sens d'un titre de magistrat, en relation avec la gestion financière. À propos de ce lexème **arganto-* hérité du celtique commun, cf. MATASOVIĆ 2009, p. 41 et DELAMARRE 2018³, p. 53. Cependant, comme le souligne ESTARÁN TOLOSA, il est plausible qu'un titre aurait été traduit en latin, de même que semble l'avoir été **atom** comme désignation de l'objet dédié. Sans que l'argument soit dirimant, l'emploi de la même forme dans les deux langues incite plutôt à y voir une deuxième forme onomastique, peut-être un patronyme. Si la forme *argantocomater/ecus* ou *arkatoko{k}/matereķos* est un titre, celui-ci montre de manière explicite que le personnage est un notable important. Dans le cas d'une forme onomastique, le don aux dieux et aux hommes d'un espace aménagé, à titre évergétique, manifeste à lui seul la puissance du personnage.

37 Cf. en dernier lieu ESTARÁN TOLOSA 2016, p. 234 avec bibliographie antérieure. Mais cf. aussi *infra*.

38 Nous ne discutons ici ni la lecture ni l'interprétation de la forme.

39 Cf. en dernier lieu LAMBERT 2008, p. 143–144, avec bibliographie antérieure.

leur serait donné au même titre qu'à la divinité. C'est simplement en leur nom et dans leur intérêt que le dieu Ucuëtis reçoit un don.

Cependant, de fait, ce sont les forgerons qui sont destinés à utiliser le monument d'Ucuëtis, que la dédicace *RIG*, L-13 présente comme propriété de la divinité. Le local corporatif a été dans les faits utilisé comme lieu de réunion des forgerons et ce n'est pas un sanctuaire, du moins du point de vue architectural, mais une *schola* comme les *collegia* professionnels romains en utilisaient⁴⁰ (un tel bâtiment peut bien sûr contenir aussi une installation cultuelle). Aussi, dans les faits, le bâtiment d'Ucuëtis, propriété du dieu, est commun au dieu Ucuëtis ainsi qu'à sa parèdre Bergusia, d'une part, et aux forgerons, d'autre part ; au reste l'inscription, même si elle ne mentionne pas les forgerons comme bénéficiaires au même titre que le dieu, indique nettement que le local corporatif, propriété du dieu, intéresse les deux parties, le dieu comme les mortels. Ce qui s'exprime dans les deux inscriptions, celle de Vercelli et celle d'Alise-sainte-Reine, est donc une conception gauloise selon laquelle il existe des espaces communs aux dieux et aux hommes, qui peuvent être offerts à titre d'évergésie par des notables puissants. Au moins l'inscription d'Alise-sainte-Reine montre en outre que ces espaces ne sont pas ou pas seulement des sanctuaires, mais éventuellement aussi des espaces utilisés par les hommes à des fins non cultuelles.

4.1. Pour interpréter plus précisément cette conception gauloise, il convient à notre sens de prendre en considération des inscriptions latines déjà mentionnées par BALDACC⁴¹ et par TIBILETTI BRUNO⁴² dans la discussion de *RIG*, E-2. Ces deux auteurs font référence à des inscriptions latines des

Gaules Transalpine et Cisalpine qui renvoient au don évergétique ou officiel d'un espace d'usage public tant à une divinité qu'à un groupe humain, comme le texte d'Alise-sainte-Reine et celui de Vercelli (contrairement aux textes *RIG*, L-6 et *CIL*, XIII, 2843, qui ne renvoient pas ou pas clairement à la dédicace d'un espace d'usage public). Or il nous semble fort significatif que les formulations attestées dans ces inscriptions mettent souvent en évidence, par des moyens divers, une dissymétrie entre bénéficiaires divins et bénéficiaires humains, de la même façon qu'à Alise-sainte-Reine.

À Nantes (Loire-Atlantique), l'inscription *CIL*, XIII, 3107, introduite dans le dossier par BALDACC⁴³, a pour texte :

(5) *CIL*, XIII, 3107

*n(umini) Aug(usti) deo Vol[kano] / porticum cum
campo / consacratam [L(ucius) F]l(auius) Martin[us]
/ M(arcus) Lucceius Genialis / uicanis Portensib(us)
conces(serunt)*

Au début de l'inscription sont indiqués au datif les bénéficiaires divins des travaux de construction, le *numen* de l'Auguste⁴⁴ et Vulcain (à la ligne 1). L'objet direct du verbe conjugué est *porticum cum campo / consacratam*, « un portique consacré, avec un *campus* » (à la ligne 2 et au début de la ligne 3). Le sujet est mentionné après l'objet, à savoir deux formules onomastiques de notables qui peuvent agir de concert soit comme magistrats (mais rien ne l'indique) soit comme évergètes privés soit comme mandataires de la collectivité humaine concernée (à la fin de la ligne 3 et à la ligne 4). À la fin de l'inscription, figure un deuxième datif, renvoyant à un bénéficiaire humain, puis le *uerbum dandi* conjugué (à la ligne 5)⁴⁴.

40 Ce point important est souligné en dernier lieu par PROVOST (ed.) 2009, p. 408 qui met ainsi en évidence la difficulté que pose la dédicace à une divinité pour une installation qui n'est pas immédiatement cultuelle. Nous revenons sur ce point en conclusion.

41 Cf. BALDACC 1977, p. 341–344.

42 Cf. TIBILETTI BRUNO 1986, p. 343–346.

43 Nous suivons la restitution *n(umini)* au singulier proposée par MALIGORNE 2007, p. 56.

44 Deux autres inscriptions retrouvées à Nantes proviennent du même lieu de culte de Vulcain, *CIL*, XIII, 3105 et *CIL*,

XIII, 3106. La seconde mentionne elle aussi des travaux publics ; il n'y figure pas de mention de bénéficiaire médiateur humain, seulement celle des bénéficiaires divins, les *numina* des Augustes (qui sont plusieurs à cette date) et le dieu Vulcain, ici aussi au tout début du texte ; mais le statut des deux personnages sujets du verbe est ici donné : il s'agit d'*actores* des *uicani*, donc de notables qui agissent comme mandataires du *uicus* sans être des magistrats. Il se peut que tel soit aussi le statut des personnages mentionnés par *CIL*, XIII, 3107. Voir à ce sujet MALIGORNE 2007, p. 65–67.

Le premier datif, celui qui fait référence aux bénéficiaires divins, est probablement hors syntaxe, isolé au début du texte⁴⁵. En revanche, le second, celui qui indique les bénéficiaires humains, modifie le verbe conjugué *conces(serunt)*, « ont accordé », qui le suit. La dissymétrie syntaxique nous semble significative : le texte construit de manière différente les deux groupes au datif *n(umini) Aug(usti) deo Vol[kano]*, « au numen de l'Auguste et à Vulcain », et *uicanis Portensib(us)*, « pour les habitants du *uicus* de *Portus* », placés à deux endroits différents dans le texte avec deux incidences syntaxiques différentes.

4.2. Il est peut-être significatif qu'un *campus* soit mentionné sur l'inscription *CIL*, XIII, 3107, comme sur l'inscription *RIG*, E-2. Dans l'inscription purement latine *CIL*, XIII, 3107, qui paraît conçue par un locuteur latinophone compétent, *campus* doit désigner, comme fréquemment en épigraphie latine, un espace ouvert, plan, ceint d'un mur de clôture, parfois pourvu d'une piscine, et destiné à l'entraînement de la jeunesse, éventuellement aussi des gladiateurs (mais d'autres usages pouvaient s'ajouter)⁴⁶.

Nous remarquons que l'association d'un autel à Vulcain et d'une *aream. saepiendam*, « aire [vide] destinée à être enclose », est attestée aussi sur l'inscription *CIL*, XII, 4338 de Narbonne, où il est probablement également question d'un *campus*, quoique le lexème n'apparaisse pas dans le texte. Ce qui est construit est *aram Volcano. maceria(m)q(ue) / aream. saepiendam. piscinamque*⁴⁷. Le référent

ainsi décrit paraît tout à fait comparable au *campus* de Nantes : l'une des divinités mentionnées à Nantes est également Vulcain ; le groupe nominal *aream. saepiendam* est une description qui peut coïncider avec un *campus* comme espace vide enclos ; en revanche la *piscina* ou « bassin de natation », courante dans un *campus*, n'est pas mentionnée à Nantes. L'inscription de Narbonne indique explicitement que les travaux ont été faits sur argent public à titre officiel. Elle ne mentionne pas le bénéficiaire humain à côté du bénéficiaire divin, contrairement aux textes d'Alise-sainte-Reine, de Nantes et de Vercelli⁴⁸.

L'inscription *CIL*, XIII, 3107, et aussi, par la mention d'un autel, le texte de Narbonne *CIL*, XII, 4338, indiquent que le *campus*, par ailleurs destiné à la pratique des exercices physiques des êtres humains, était consacré au moins en partie. Il se peut fort que le texte latin de *RIG*, E-2, même s'il n'est pas sûr qu'il ait été composé par un locuteur latinophone pleinement compétent, emploie correctement le lexème *campus* pour renvoyer au même type de référent. Un indice en ce sens est constitué par la mention explicite d'une forme rectangulaire, délimitée par quatre bornes. Un *campus*, au sens latin que nous examinons ici, comporte une délimitation précise, souvent, voire toujours quadrangulaire⁴⁹. La partie latine au moins de *RIG*, E-2 indique, comme sur l'inscription de Nantes et sur celle de Narbonne, que le *campus* est destiné à un bénéficiaire divin et à un bénéficiaire humain, ici présentés de manière symétrique.

45 Les trois inscriptions de la série commencent par une indication de bénéficiaire divin au datif qui paraît isolée syntaxiquement en début de texte.

46 Cf. DEVIJVER & VAN WONTERGHEM 1981, p. 43–47 ainsi que BOUET 1998, p. 111 et 1999, p. 462 pour cette définition du *campus* ; cf. BOUET 1999, p. 464 pour le cas de l'inscription *CIL*, XIII, 3107. Pour ce dernier cas cf. aussi MALIGORNE 2007, p. 60–61.

47 Cf. BOUET 1998, p. 112 (avec bibliographie antérieure) pour cette inscription comme référence à un *campus*. Le texte en est : *Q(uintus). Vibius. Q(uinti). f(ilius). Maxumus. M(arcus). V(arius). L(uci). f(ilius) / Capito. pr(aetor). ii. uir(i) aram Volcano. maceria(m)q(ue) / aream. saepiendam. piscinamque ex. d(ecurionum). d(ecreto) / de. pecunia. publica. facie(n)da. coer(auerunt) / Q(uintus). V(arius). Q(uinti). f(ilius). Maxumus. probauit.*

48 Sur le culte de Vulcain en Italie dans des monuments comprenant un espace vide enclos, cf. MALIGORNE 2007, p. 61–63. Les deux inscriptions de Nantes et de Narbonne semblent indiquer que dans les Gaules cet espace vide est considéré comme un *campus*.

49 Pour la délimitation, à laquelle renvoie notamment le lexème *maceria* présent dans l'inscription de Narbonne, cf. DEVIJVER & VAN WONTERGHEM 1981, p. 44 et p. 47. Pour la forme rectangulaire, cf. les exemples de plan étudiés par DEVIJVER & VAN WONTERGHEM 1981, p. 47–66. À Vercelli, il n'existe pas de mur de délimitation, puisque le terrain est borné par les quatre stèles, mais le principe de l'existence d'une délimitation précise est respecté.

Si la formulation latine *deis. et. hominib/us* est à Vercelli l'adaptation du lexème composé présent dans le texte en gaulois, elle n'implique pas que l'espace soit consacré à des dieux indéfinis ou à l'ensemble des dieux : le lexème composé **dēwo-gdonio-* appartient à la langue gauloise en général, mais dans la parole, contextuellement, il peut s'appliquer à des êtres humains et à des dieux définis. En l'occurrence, de même qu'il s'applique certainement aux citoyens d'une collectivité précise, celle qui vit sur le site de Vercelli, de même il peut tout à fait s'appliquer à des divinités précises, quoique non explicitées, si l'environnement s'y prête (« les dieux et les êtres humains [concernés, définis parce que présents sur le site] »)⁵⁰. L'objet offert est un *campus*, qualifié de « commun » et « donné » par un notable, éventuellement à titre officiel. La paire coordonnée *deis. et. hominib/us*, sémantiquement, indique aussi bien le destinataire du *uerbum dandi* que le bénéficiaire auquel se rapporte l'adjectif « commun ».

Les deux inscriptions latines *CIL*, XII, 4338 et *CIL*, XIII, 3107, qui semblent faire référence à un *campus* comme lieu d'exercices sportifs pour la jeunesse (comme usage prototypique mais non exclusif), conformément à un signifié bien

attesté en latin, rendent peu probable l'analyse de *campus* sur l'inscription de Vercelli comme un lieu à fonctions exclusivement cultuelles⁵¹. Au contraire, le *campus* de l'inscription de Vercelli doit être un espace partagé qui sert notamment à la pratique sportive des êtres humains⁵². La présence du lexème *campus* incite selon nous à y voir typiquement un lieu d'exercice, même s'il n'est pas exclu que s'y soient tenus aussi des jeux officiels, publics⁵³, voire encore d'autres activités.

4.3. BALDACCII mentionne aussi une inscription de Gaule Cisalpine comparable aux textes déjà étudiés, qui a été retrouvée à Cornate dans l'*ager Mediolanensis* (province de Monza et de la Brianza) :

(6) *CIL*, V, 5716

Matronis / et. uicanis / C(aius). Sexsticius / Carbasus

La pierre, réemployée dans un campanile, semble être une dédicace dans laquelle sont mentionnés deux bénéficiaires coordonnés ici de manière symétrique, à savoir un groupe de divinités bien attesté dans les aires celtophones, entre autres en Gaule Cisalpine⁵⁴, les *Matronae*, et un groupe d'êtres humains, les *uicani*⁵⁵. Ici, comme à

50 Pace TIBILETTI BRUNO 1986, p. 345. Pour la position de LEJEUNE, cf. n. 58.

51 Pace BALDACCII 1977, p. 344.

52 L'hypothèse émise par LEJEUNE 1977, p. 606–608, puis par le *RIG*, 2.1, p. 31–32, d'un lieu où se déroule, tous les ans, une fête purement celtique où les dieux et les hommes sont associés, échoue à rendre compte de l'emploi du lexème *campus*, qui dans le contexte des parallèles latins que nous venons de souligner doit être significatif. Le *campus* de Vercelli ne peut pas être radicalement différent d'un *campus* latin. TIBILETTI BRUNO 1986, p. 346 n'émet pas d'hypothèse précise sur la destination du *campus* de Vercelli, sinon qu'il doit servir à un *conciliabulum*, sans qu'il soit possible, selon elle, de détailler.

53 LAMBERT 2008, p. 144–146, après PEYRE 2000, p. 188–191, voit dans le *campus* de Vercelli un lieu de jeux sportifs organisés à titre officiel, de fêtes sportives, comparables à des jeux attestés en celtique insulaire médiéval. Selon nous, ce n'est pas sa fonction typique, qui est celle d'un lieu d'exercice, mais rien ne permet d'exclure que des jeux de tradition celtique, du type attesté plus tard en celtique insulaire, aient pu se tenir en pays gaulois dans le *campus*. Par ailleurs, le vieil-irlandais connaît une institution dénommée *cluichemag*

« playing field », où la jeunesse s'exerce au sport au-delà même des fêtes organisées à titre officiel, et où notamment le héros Cú Chulainn fait irruption sans respecter les règles. Le *cluichemag* est cité par le même LAMBERT 2008, p. 146. Pour ce lexème, cf. *DIL* C 259–260. Le *cluichemag* apparaît fort proche du *campus* latin et de ce que devait être le *campus* de Vercelli. Il est possible que la notion latine de *campus*, en Gaule, corresponde à une institution locale déjà antérieure aux contacts avec les institutions latines, pour laquelle la désignation latine est adoptée en raison de son signifié fort proche de ce que le gaulois connaissait déjà.

54 Cf. BALDACCII 1977, p. 343 pour les *Matronae* de Gaule Cisalpine.

55 Fort improbable nous semble l'hypothèse, retenue par DE BERNARDO STEMPEL 2014, p. 9 et proposée hypothétiquement par FLEURIOT 1982, p. 126, que *uicanis* soit ici un théonyme, une *interpretatio Romana* pour **tewtātis*, dieu du groupe civique, la **tewtā*, lequel serait ici mentionné au pluriel. Dans le contexte des inscriptions latines que nous discutons ici, il nous semble certain qu'il s'agit, conformément au signifié latin du lexème, des habitants ou citoyens d'un *uicus*. Une *interpretatio Romana* comme celle

Vercelli, sont mentionnés avec une coordination symétrique un groupe de bénéficiaires divins et un groupe de bénéficiaires humains, pour une opération inconnue, qui peut consister ici aussi dans des travaux de construction. À la fin du texte est nommé le notable auteur de l'opération, qui ne mentionne pas de titre de magistrat.

La différence entre le texte de Vercelli et celui-ci consiste simplement dans le fait que l'inscription de Vercelli, traduisant un lexème gaulois, utilise en latin une désignation générique se rapportant aux dieux et aux êtres humains en général, alors que le texte *CIL*, V, 5716 spécifie quels sont dans le contexte concerné les divinités et les êtres humains qui bénéficient de l'opération commémorée. Cependant il nous semble, comme déjà dit, que dans le texte de Vercelli il est fait référence par des termes génériques non pas aux dieux et aux hommes en général, mais à une population humaine précise et, de la même façon, à un groupe précis de dieux définis dans le contexte.

4.4. Outre l'inscription *CIL*, XIII, 3107 de Nantes et l'inscription *CIL*, V, 5716 de l'*ager Mediolanensis*, une deuxième série de textes retrouvés dans le centre de la Gaule, cités par TIBILETTI BRUNO, mentionnent des travaux de constructions d'installations consacrées à des divinités et aux usages d'une collectivité humaine, effectués par des évergètes privés ou par des magistrats agissant à titre officiel. C'est par exemple le cas du texte suivant, de Nérès-les-Bains (Allier) :

- (7) *CIL*, XIII, 1376 (et *CIL*, XIII, 1377 : deux textes identiques ; même formulaire peut-être sur le texte très fragmentaire *CIL*, XIII, 1379)

qui est ici supposée serait pragmatiquement une grave maladresse, puisqu'elle reviendrait à désigner des divinités par un lexème latin bien connu pour s'appliquer à des êtres humains. Il nous semble donc fort probable que l'inscription est exactement parallèle à celle de Vercelli et mentionne un bénéficiaire humain et un bénéficiaire divin pour l'opération commémorée. BALDACCIO 1977, p. 343 cite pareillement l'inscription *CIL*, V, 5671, de Galliani, également dans l'*ager Mediolanensis*, qui est une dédicace *Matronis / et. Adganais / u(otum). s(oluit). l(ibens). m(erito)*. Cette analyse suppose qu'*Adganais* s'applique à des êtres humains, mais ici la présence de la formule votive qui

[nu]minib(us) Aug(usti) et Nerio deo usibusq(ue) r(ei) p(ublicae) B[itu]rigum Cub(or)um et uic(anorum) Ner(iomagensium) uel simile quid / L(ucius) Iul(ius) Equestr[is] fil(ius) Equester Iluir (iterum), flam(en) Rom(ae) et Aug(usti) itemque flamen p[ro]u(inciae) Aquitanicae ? / et Luc[i]i Iulii Equestris filii Cimber et Equester flamin[es] Rom(ae) et Aug(usti) ? / diribitoria t[ab]ernas, porticus, quibus fontes Nerii et thermae p[ro]u(inciae) ? cinguntur, / cu[m] omnibus suis ornamentis ob hono[r]em] flam[en] c[on]summauerunt] aut o[btulerunt].

Il n'est pas question d'un *campus* dans cette inscription, mais d'une série d'installations qui entourent une source et des thermes. Au début de l'inscription figurent trois groupes nominaux au datif, coordonnés. Les deux premiers, entre lesquels figure la coordination *et*, sont des théonymes, les *numina* d'Auguste et le dieu topique *Nerius*. Le troisième, introduit par le coordonnant *-que*, est *usibusq(ue) r(ei) p(ublicae) B[itu]rigum Cub(or)um et uic(anorum) Ner(iomagensium)*. Quoique la fin de la ligne soit une restitution, le début fait référence de manière certaine à un troisième bénéficiaire qui sont les « usages » d'une collectivité, en l'occurrence au moins la cité des Bituriges Cubes, avec une abréviation dont le développement est sûr. Le dédicant est un groupe de notables, qui précisent que leur évergésie est liée à l'obtention d'un titre de prêtre.

Ici comme à Alise-sainte-Reine, à Vercelli, à Nantes et peut-être à Cornate (si l'inscription de Cornate renvoie bien à des travaux de construction de bâtiments comparables), il y a donc dédicace⁵⁶ de bâtiments d'usage public à des divinités en même temps qu'à un groupe d'êtres

renvoie à un rituel purement culturel nous semble indiquer que ce n'est pas le cas et qu'*Adganais* est un théonyme. Pour une interprétation théonymique d'*Adganais* comme renvoyant à la notion d'« engendrement », cf. DE BERNARDO STEMPEL 2013, p. 84, p. 86 et p. 89 ainsi que 2014, p. 16. Il nous semble, *pace* DE BERNARDO STEMPEL, que l'épiclèse *Adganaicus* attestée pour Jupiter dans la même région doit être expliquée comme « lié [théologiquement ou rituellement] aux *Adganais* », plutôt que comme une formation indépendante de celle d'*Adganais* à partir de la même base.

- 56 La dernière forme du texte est lacunaire. À côté des restitutions du *CIL*, exposées ci-dessus, une restitution

humains, mais comme à Alise-sainte-Reine et à Nantes les deux bénéficiaires sont présentés de manière dissymétrique, en l'occurrence l'un au datif, l'autre au génitif en dépendance du datif *usibus* « pour les usages », lui-même coordonné au datif théonymique. Cette association de datifs théonymiques et d'*usibus* + GEN, partagée par au moins trois autres inscriptions latines des mêmes contrées⁵⁷, renvoie à la même conception d'un espace partagé entre des dieux et des hommes⁵⁸, et plus précisément à celle du partage dissymétrique, inégalitaire de bâtiments d'usage collectif appartenant aux dieux, qui peut être exprimé par des formules dissymétriques pour renvoyer à l'un et à l'autre groupe de bénéficiaires.

4.5. Aux inscriptions et formulaires analysés par BALDACCI et par TIBILETTI BRUNO, sans prétention à l'exhaustivité, nous pouvons ajouter encore deux textes, qui proviennent de Gaule Transalpine. Le

premier est la dédicace *CIL*, XIII, 11353 = *CIL*, XIII, 4324b, qui provient de Metz (Moselle) :

(8) *CIL*, XIII, 11353 = *CIL*, XIII, 4324b (texte identique sur *CIL*, XIII, 4324a)

[i]n hono[re]m domus Augustae / [T]aurus Celer[is] f[ilius] sac[er]d[os] Rom[ae] et Aug[usti] piscin[am] et campum / [ciuib]us ? Med[i]omatricis et aduenis dedit

Cette inscription présente la dédicace d'un *campus* d'une manière qui met en évidence comme les précédentes la présence de deux bénéficiaires, en l'espèce avec une dissymétrie d'un type nouveau dans notre corpus : le bénéficiaire divin n'apparaît pas au datif, mais au génitif, en complément d'*in honorem*, formule courante quand il s'agit d'une dédicace à la famille impériale⁵⁹ ; en revanche le bénéficiaire humain, à savoir les citoyens médiomatriques et aussi les étrangers, figure au datif, comme objet second d'un *uerbum dandi*.

c[onsecrauerunt], avec le même lexème que sur l'inscription de Nantes, ne paraît pas impossible. Il est vrai que l'inscription publiée par EYGUN 1967, p. 270 a *consum[mauit]* en même temps que *donauit*.

57 Inscriptions comparables, toutes dans le centre de la Gaule : *CIL*, XIII, 11151 (Vandœuvres-en-Brenne, Indre) ; *ILTG*, 169 (Flavigny, Cher) ; EYGUN 1967, p. 270 (Vandœuvre-du-Poitou, Vienne), si du moins les leçons proposées par TIBILETTI BRUNO 1986, p. 344 sont correctes. Au sujet de ces textes cf. aussi les remarques récentes de DONDIN-PAYRE 2011, p. 294–298. À la liste proposée par TIBILETTI BRUNO peuvent être ajoutés deux autres textes qui contiennent la même forme *usibus* et qui semblent attester, en dépit de leur état lacunaire, le même type de formulaire à deux bénéficiaires dissymétriques mais coordonnés : *CIL*, XIII, 1351 (Issoudun, Indre, où les lacunes du texte ne permettent pas de garantir la présence de la coordination entre théonyme et *usibus*) ; MALIGORNE 2007, p. 67–70 (Angers, Maine-et-Loire ; l'objet du don est un *compitum* ou sanctuaire de quartier, mais le texte est lacunaire et peut avoir fait référence aussi à une installation moins directement cultuelle). Ils proviennent des mêmes régions.

58 Pace *RIG*, 2.1, p. 31–32, où LEJEUNE plaide pour la singularité de l'inscription de Vercelli dans la perspective de son analyse du texte comme référence au cadre d'une fête annuelle purement celtique partagée par les hommes et les dieux, exceptionnellement mentionnée épigraphiquement dans le texte de Vercelli. LEJEUNE écrit que les mentions des théonymes dans les inscriptions du centre de la Gaule citées par

TIBILETTI BRUNO sont de pure convenance, ce qui est arbitraire : il s'agit bien de dédicaces au sens cultuel. D'autre part, LEJEUNE considère que l'inscription de Vercelli vaut pour le monde divin et le monde humain dans leur totalité, contrairement aux textes du centre de la Gaule, ce qui nous paraît inexact. Au contraire, l'inscription de Vercelli vaut certainement seulement pour une collectivité précise, celle qui vit sur le site, et elle peut valoir pour des divinités précises, quoique non explicitées : la formule latine est la traduction d'un lexème gaulois qui, dans la langue, ne spécifie ni quels dieux ni quels êtres humains sont visés, mais qui, dans la parole et selon le contexte, peut s'appliquer à des collectivités et des divinités précises. Au reste, nous avons déjà souligné que selon nous c'est un *campus* selon le signifié latin, et non un espace absolument étranger à la langue et aux cultes latins, qui est dédié à Vercelli. En revanche il est exact, comme le souligne LEJEUNE *pace* TIBILETTI BRUNO 1986, p. 345–346, qu'il n'y a probablement pas de lien ethnique précis entre les Gaulois de Vercelli et ceux du centre de la Gaule. Ce que l'ensemble de ces textes permet de mettre en évidence, c'est une conception et un formulaire caractéristiques de la langue gauloise en général, et pas un lien précis entre deux populations gauloises.

59 La formulation *in honorem domus Augustae* semble devoir être datée de la fin du principat d'Hadrien ou de celui d'Antonin le Pieux. Il s'agit d'une variante plus ancienne par rapport à la formule courante *in honorem domus diuinae*. Cf. CHASTAGNOL 1995, p. 596–598 pour cette formule et ses variantes.

L'objet donné est encore une fois un *campus* avec sa *piscina*. Le dédicant exerce une prêtre et les travaux peuvent constituer une évergésie liée à l'obtention de celle-ci.

Un second texte, l'inscription *AE*, 1991, 1238, de Jublains (Sarthe), peut contenir une dédicace *in* [honorem] / *dom*[us diuinae] au début du texte ; dans la suite de l'inscription, qui est la commémoration de la construction d'un théâtre, figure le syntagme au datif *u*[sibus ciuita]tis ---. Ici nous avons donc, si la restitution du début du texte est correcte, toujours en Gaule Transalpine, une combinaison de la formule *in honorem* + GEN pour le théonyme avec la formule *usibus* + GEN pour la communauté humaine.

5.1. Les inscriptions que nous avons étudiées dans la présente recherche sont des dédicaces, retrouvées dans des aires de langue gauloise, qui commémorent des dons par des notables, soit qu'il s'agisse d'évergésies privées, soit que les notables fassent les dédicaces à titre officiel comme magistrats. La différence entre les deux catégories est faible, dans la mesure où même comme magistrat un notable doit dans une collectivité de l'occident latin adopter un comportement utile à ses concitoyens, qui lui vaille la reconnaissance de ceux-ci (exactement autant qu'une évergésie purement privée) ; au reste les dons faits par un magistrat peuvent être des obligations liées à l'usage, voire à la loi, lorsqu'un notable accède à

une magistrature, auquel cas il les fait à l'occasion de son accès à la magistrature, mais non comme magistrat à proprement parler. Les dons qui nous concernent sont des bâtiments et installations d'usage collectif, de types divers, mais qui ont en commun que leur usage n'est pas immédiatement ou exclusivement cultuel.

Dans les inscriptions que nous avons prises en compte, il nous semble pouvoir identifier deux bénéficiaires pour les travaux publics effectués, à savoir un bénéficiaire humain et un bénéficiaire divin. Dans une partie des cas, en l'occurrence dans les Trois Gaules, les deux indications ne sont pas symétriques syntaxiquement⁶⁰ :

- (1) = *RIG*, L-13 d'Alise-sainte-Reine : datif du théonyme / instrumental renvoyant au bénéficiaire médiat, à savoir les « forgerons » du *collegium* concerné par le local corporatif
- (5) = *CIL*, XIII, 3107, de Nantes : datif du théonyme isolé syntaxiquement / datif renvoyant à la collectivité humaine bénéficiaire médiante, intégré syntaxiquement dans l'énoncé dont le verbe conjugué est *conces*(*serunt*)
- (7) = *CIL*, XIII, 1376 ainsi que *CIL*, XIII, 1377, textes identiques, de Nérès-les-Bains, et plusieurs autres inscriptions des mêmes régions : datif des théonymes / datif *usibus* « pour les usages », lui-même déterminé par la désignation des bénéficiaires médiats humains au génitif, coordonné au datif théonymique

60 L'inscription *RIG*, L-6, de Nérès-les-Bains, et l'inscription *CIL*, XIII, 2843, de Visignot, ne sont pas des dédicaces d'espaces d'usage collectif (pour le texte *RIG*, L-6 cette hypothèse est cependant possible), mais sur un autre plan elles sont comparables à cette première série. Pour le texte *RIG*, L-6, s'il s'agit bien de la commémoration d'une dédicace cultuelle, c'est-à-dire si *epadatexto/riçi* est un théonyme, une dissymétrie comparable à celle de *RIG*, L-13 est présente : le théonyme est au datif, et la forme à l'instrumental renvoie au bénéficiaire médiat, les « sœurs », qui sont dans cette analyse les sœurs du dédicant et qui retirent de la dédicace la faveur divine. Toutefois l'objet offert à la divinité ne semble pas à usage collectif (hypothèse possible cependant si c'est un bois sacré). Par ailleurs, dans l'hypothèse qui ne peut être exclue (mais qui nous semble moins probable en raison du parallèle avec *RIG*, L-13 et

avec *CIL*, XIII, 2843, commémorations de dédicaces cultuelles) où l'inscription aurait pour bénéficiaire immédiat au datif un être humain, alors l'inscription est probablement une épithaphe, faite par Bratronos au nom de ses sœurs qui en retirent le bénéfice médiat d'être associées au rituel des funérailles. La dissymétrie entre datif du bénéficiaire immédiat et instrumental du bénéficiaire médiat subsiste, mais elle s'exerce relativement à une simple dédicace funéraire. L'inscription *CIL*, XIII, 2843 est la dédicace non d'un bâtiment à usage collectif, mais d'une simple offrande en bronze. La divinité bénéficiaire immédiate (au sens où il s'agit du partenaire immédiat du père dans l'échange votif) figure au datif, la désignation de l'être humain bénéficiaire médiat (au sens où il ne s'agit pas d'un des partenaires de l'échange rituel appelé *uotum*, ni du destinataire de l'offrande en bronze) est régie par *pro* + ABL.

- (8) = *CIL*, XIII, 11353 = *CIL*, XIII, 4324b, ainsi que *CIL*, XIII, 4324a, textes identiques, de Metz : *in honorem* suivi du génitif de la désignation théonymique de la maison impériale / datif renvoyant à la communauté humaine plus loin dans le texte ; une variante semble documentée par l'inscription *AE*, 1991, 1238, de Jublains, où le datif renvoyant au bénéficiaire humain est remplacé par *usibus* + GEN.

Dans d'autres cas au contraire, en l'espèce en Gaule Cisalpine, c'est une coordination symétrique entre deux formes de datif qui est attestée pour renvoyer aux deux bénéficiaires, en dépit de l'écart hiérarchique entre divinités et êtres humains :

- (4) = *RIG*, E-2, de Vercelli : dans le texte latin coordination par *et* entre le lexème « dieux » et le lexème « êtres humains », tous deux au datif ; dans le texte gaulois emploi d'un composé dont les deux membres renvoient respectivement aux dieux et aux hommes
- (6) = *CIL*, V, 5716, de l'*ager Mediolanensis* : coordination par *et* entre le théonyme et la désignation du groupe des *uicani* au datif.

5.2. Le corpus d'inscriptions latines que nous avons réuni ne prétend nullement à l'exhaustivité. Il nous semble qu'il étaye l'hypothèse, très probable pour des raisons qui relèvent de la sociologie des provinces gauloises, que dans l'inscription *RIG*, L-13 la forme *gobedbi* n'est pas un instrumental indiquant un agent ou un associé à l'action. Pour autant notre analyse ne rend pas nécessaire l'analyse de cette forme comme un datif, laquelle est difficile, surtout en raison du parallèle de la forme *suio-rebe* dans l'inscription *RIG*, L-6, qui ne saurait être un datif, car l'asyndète avec le datif *epadatexto/riçi* serait absolument inexplicable dans ce texte. La forme *gobedbi* doit être une indication de bénéficiaire médiateur, qui renvoie au groupe humain « au nom de qui », « dans l'intérêt

de qui » le notable Martialis, fils de Dannotalos, a dédié le local corporatif à Ucuētis. En synchronie la désinence héritée d'instrumental, au moins au pluriel, renvoie à un bénéficiaire médiateur, qui obtient une faveur divine ou un mérite particulier à l'issue d'un don.

En outre, lorsque ce qui est donné est une installation d'usage collectif, le bénéficiaire médiateur du don fait à une divinité non seulement en retire la faveur divine, mais en plus est autorisé à utiliser l'installation concernée. À Alise-sainte-Reine, dans l'inscription *RIG*, L-13, une installation d'usage collectif est à la fois dédiée à une divinité qui en devient la propriétaire, et offerte à un groupe humain qui en est l'usager et qui s'en sert à des fins qui ne sont pas immédiatement ou uniquement cultuelles, en plus de retirer du don la faveur divine. Le texte gaulois *RIG*, E-2 de Vercelli et les inscriptions latines que nous avons analysées décrivent plus explicitement encore cette opposition entre propriétaire et usager, surtout les textes qui coordonnent le datif *usibus* « pour les usages [des hommes] » avec le datif du théonyme. Ces textes, soit qu'ils emploient le datif *usibus* soit qu'ils utilisent d'autres types de formules, présentent le bénéficiaire médiateur non plus en terme de personne « au nom de qui » est fait le don, mais de manière très nette comme l'usager futur de l'objet donné.

5.3. La comparaison, proposée par ESKA et prolongée par les présentes réflexions, entre *RIG*, L-13 et *RIG*, E-2, montre selon nous que cette conception de diverses installations d'usage collectif à la fois comme propriétés des dieux et comme utilisables par les communautés humaines au nom de qui les installations sont offertes aux dieux correspond à une représentation gauloise qui s'exprime notamment par le composé **dēwo-gdonio-*. La présence dans le corpus que nous avons analysé de plusieurs attestations de *campi* est peut-être particulièrement significative d'une conception celtique de ce terrain d'exercice⁶¹.

61 Nous réservons pour une étude future la discussion de ce point ainsi que des divinités dont le nom est lié à la désignation du *campus* en latin ou en gaulois, par exemple, respectivement, *Campestres* et *Mageis* (datif pluriel féminin). Pour ce dernier théonyme comme dérivé

gaulois du lexème correspondant sémantiquement à *campus* cf. DE BERNARDO STEMPEL 2013, p. 82 et 2014, p. 10. La forme apparaît sur l'inscription *AE*, 1963, 116, d'Anduze (Gard).

Ceci n'exclut absolument pas qu'il s'agisse aussi d'une possibilité qu'offre la pratique culturelle proprement romaine ou italique. Les cultes latins ou italiques pouvaient parfaitement prévoir eux aussi la possibilité de dédier à des divinités des espaces destinés par ailleurs à un usage collectif non cultuel de la part des êtres humains. Une étude à bien plus grande échelle serait nécessaire pour examiner ce point. Nous n'affirmons donc pas que les inscriptions ici analysées, qui proviennent d'aires de langue gauloise, correspondent toutes à des calques de formules gauloises ou à des adaptations de pratiques gauloises. Il se peut tout à fait que les inscriptions latines de notre corpus renvoient en fait à une convergence ancienne entre pratiques et conceptions gauloises d'une part, italiques de l'autre.

Ce que montrent selon nous les parallèles latins, c'est que les deux inscriptions gauloises *RIG*, L-13 et *RIG*, E-2 commémorent bien une dédicace dont les bénéficiaires sont à la fois divins et humains : en gaulois comme en latin et quelle que soit l'origine exacte de cette conception d'une dédicace religieuse, il est possible de dédier à une divinité un local d'usage collectif non religieux. En outre, les parallèles latins que nous avons recueillis suggèrent que la conception gauloise de la dédicace à une divinité d'un espace non immédiatement ni exclusivement cultuel a pu marquer l'épigraphie latine des aires de langue gauloise, au-delà des traditions proprement latines.

Emmanuel Dupraz
 Université libre de Bruxelles
 <Emmanuel.Dupraz@ulb.ac.be>
 École pratique des hautes études,
 Université PSL (Paris)
 <Emmanuel.Dupraz@ephe.psl.eu>

Bibliographie

BALDACCI 1977

BALDACCI (P.) – « Una Bilingue latino-gallica di Vercelli », *RAL*, 8, 32, 1977, p. 335–347 et table I.

BOUET 1998

BOUET (A.) – « Un Nouvel exemple de campus en Gaule Narbonnaise – Vaison-la-Romaine (Vaucluse) », *RAN*, 31, 1998, p. 103–117.

BOUET 1999

BOUET (A.) – « *Campus* et *iuentus* dans les agglomérations secondaires des provinces occidentales », *REA*, 101, 1999, p. 461–486.

BURNAND & LAMBERT 2004

BURNAND (Y.), LAMBERT (P.-Y.) – « Découvertes récentes d'une inscription gallo-latine sur pierre à *Nasium* – Naix-aux-Forges (Meuse) (note d'information) », *CRAI*, 148, 2, 2004, p. 683–690.

CHASTAGNOL 1995

CHASTAGNOL (A.) – « L'Expression épigraphique du culte impérial dans les provinces gauloises », *REA*, 97, 1995, p. 593–614.

DE BERNARDO STEMPEL 2013

DE BERNARDO STEMPEL (P.) – « Celtic and Other Indigenous Divine Names Found in the Italian Peninsula », in : A. HOFENEDER, P. DE BERNARDO STEMPEL (ed.) – *Théonymie celtique, cultes, interpretatio / keltische Theonymie, Kulte, interpretatio*, Wien, 2013, p. 73–96.

DE BERNARDO STEMPEL 2014

DE BERNARDO STEMPEL (P.) – « Keltische Äquivalente klassischer Epitheta und andere sprachliche und nicht-sprachliche Phänomene im Rahmen der sogenannten 'interpretatio Romana' », *Zeitschrift für celtische Philologie*, 61, 2014, p. 7–48.

DELAMARRE 2018³

DELAMARRE (X.) – *Dictionnaire de la langue gauloise – Une Approche linguistique du vieux-celtique continental*, Paris, 2018³.

DEVIJVER & VAN WONTERGHEM 1981

DEVIJVER (H.), VAN WONTERGHEM (F.) – « Il Campus nell'impianto urbanistico delle città romane : testimonianze epigrafiche e resti archeologici », *Acta archaeologica Lovaniensia*, 20, 1981, p. 33–68.

DIL

Dictionary of the Irish Language Based Mainly on Old and Middle Irish Materials, Dublin, 1913–1976.

DONDIN-PAYRE 2011

DONDIN-PAYRE (M.) – « Vandœuvres-en-Brenne (Indre), uicus et sanctuaire du territoire des Bituriges Cubes », *Gallia*, 68, 2, 2011, p. 291–311.

DUMÉZIL 1974²

DUMÉZIL (G.) – *La Religion romaine archaïque avec un appendice sur la religion des Étrusques*, Paris, 1974².

DUPRAZ à paraître

DUPRAZ (E.) – « Les Graffites gaulois de Banassac et leur analyse socio-linguistique », in : É. PERRIN-SAMINADAYAR, R. ROURE (ed.) – *Le Multilinguisme dans la Méditerranée antique*, Montpellier, à paraître.

DUPRAZ & ESTARÁN TOLOSA 2017

DUPRAZ (E.), ESTARÁN TOLOSA (M. J.) – « Sur le Signifié du lexème gaulois *ratin* », *Zeitschrift für celtische Philologie*, 64, 2017, p. 1–18.

ESKA 2003

ESKA (J.) – « On Syntax and Semantics in Alise-sainte-Reine (Côte d'Or), again », *Celtica*, 24, 2003, p. 101–120.

ESKA 2015

ESKA (J.) – « TeuoxToniōn ! And Related Matters », *HSF*, 128, 2015, p. 28–41.

ESKA & ESKA 2017

ESKA (C.), ESKA (J.) – « In Defence of Kuitos Lekatos », *EC*, 43, 2017, p. 81–94.

ESTARÁN TOLOSA 2016

ESTARÁN TOLOSA (M. J.) – *Epigrafía bilingüe del Occidente romano – El Latín y las lenguas locales en las inscripciones bilingües y mixtas*, Zaragoza, 2016.

EYGUN 1967

EYGUN (F.) – « Circonscription de Poitou-Charentes », *Gallia*, 25, 2, 1967, p. 239–270.

FLEURIOT 1982

FLEURIOT (L.) – « Notes sur le celtique antique », *EC*, 19, 1982, p. 121–128.

JONES 1988

JONES (C.) – « An Epigram from Ratiaria », *AJPh*, 109, 2, 1988, p. 231–238.

KOCH 1982

KOCH (J.) – « Gaulish *eti-c*, *eθθi-c* < IE. **esti-k^we* ? », *Proceedings of the Harvard Celtic Colloquium*, 2, 1982, p. 89–114.

LAMBERT 2002

LAMBERT (P.-Y.) – *Recueil des inscriptions gauloises (R. I. G.), 2, 2 : Textes gallo-latins sur instrumentum*, Paris, 2002.

LAMBERT 2008

LAMBERT (P.-Y.) – « Gaulois *nemeton* et *atoś deuogdonion* : deux noms de l'espace sacré », in : X. DUPRÉ RAVENTÓS, S. RIBICHINI, S. VERGER (ed.) – *Saturnia tellus – Definizioni dello spazio consacrato in ambiente etrusco, italico, fenicio-punico, iberico e celtico*, Roma, 2008, p. 133–149.

LAMBERT 2013

LAMBERT (P.-Y.) – « Le Statut du théonyme gaulois », in : A. HOFENEDER, P. DE BERNARDO STEMPEL (ed.) – *Théonymie celtique, cultes, interpretatio / keltische Theonymie, Kulte, interpretatio*, Wien, 2013, p. 113–124.

LAMBERT 2018⁴

LAMBERT (P.-Y.) – *La Langue gauloise*, Paris, 2018⁴.

LEJEUNE 1977

LEJEUNE (M.) – « Une Bilingue gauloise-latine à Verceil », *CRAI*, 121, 3, 1977, p. 582–610.

LEJEUNE 1979

LEJEUNE (M.) – « La Dédicace de Martialis à Alise », *REA*, 81, 1979, p. 251–260.

LEJEUNE 1980

LEJEUNE (M.) – « Le Dossier gaulois *ieuru* », in : J. BINGEN, A. COUPEZ, F. MAWET (ed.) – *Recherches de linguistique – Hommages à Maurice Leroy*, Bruxelles, 1980, p. 110–118.

LEJEUNE 1985

LEJEUNE (M.) – *Recueil des inscriptions gauloises (R. I. G.), 1 : Textes gallo-grecs*, Paris, 1985.

LEJEUNE 1988

LEJEUNE (M.) – *Recueil des inscriptions gauloises (R. I. G.), 2, 1 : Textes gallo-étrusques – Textes gallo-latins sur pierre*, Paris, 1988.

LEJEUNE 1996

LEJEUNE (M.) – « Notes d'étymologie gauloise – XIII. Autour de *celicnon* », *EC*, 32, 1996, p. 125–129.

MALIGORNE 2007

MALIGORNE (Y.) – « Sanctuaires et structures vicinales dans deux chefs-lieux de cités de l'ouest de la Gaule (à propos de quatre inscriptions de Nantes et Angers). », *Aremorica*, 1, 2007, p. 55–71.

MATASOVIĆ 2009

MATASOVIĆ (R.) – *Etymological Dictionary of Proto-Celtic*, Boston & Leiden, 2009.

MEES 2007

MEES (B.) – « Chamalières *snieθθic* and 'binding' in Celtic », *JIES*, 35, 1–2, 2007, p. 9–29.

MEES 2008

MEES (B.) – « Case and Genre in Gaulish : from Mont Auxois to the Pont d'Ancy », *Journal of Celtic Linguistics*, 12, 2008, p. 121–138.

NICOLET 1974

NICOLET (C.) – *L'Ordre équestre à l'époque républicaine (312–43 av. J.-C.)*, Paris, 1974.

PEYRE 2000

PEYRE (C.) – « Documents sur l'organisation publique de l'espace dans la cité gauloise », in : S. VERGER (ed.) – *Rites et espaces en pays celtique et méditerranéen – Étude comparée à partir du sanctuaire d'Acy-Romance*, Rome, 2000, p. 155–206.

PROVOST (ed.) 2009

PROVOST (M.) (ed.) – *Carte archéologique de la Gaule, 21, 1 : La Côte d'Or – Alésia (d'Agencourt à Alise-sainte-Reine)*, Paris, 2009.

RIX (ed.) 1998¹, 2001²

RIX (H.) (ed.) – *Lexikon der indogermanischen Verben – Die Wurzeln und ihre Primärstammbildungen*, Wiesbaden, 1998¹, 2001².

SCHRIJVER 1997

SCHRIJVER (P.) – *Studies in the History of Celtic Pronouns and Particles*, Maynooth, 1997.

STIFTER 2011

STIFTER (D.) – « The Textual Arrangement of Alise-sainte-Reine [L-13] », *Zeitschrift für celtische Philologie*, 58, 2011, p. 165–181.

STIFTER 2013

STIFTER (D.) – « Comments on the Chartres Text, with a Special Attention on Vowel-Final Forms », *EC*, 39, 2013, p. 169–180.

STIFTER 2016

STIFTER (D.) – « Metrical Systems of Celtic Traditions », *North-Western European Language Evolution*, 69, 1, 2016, p. 38–94.

SZEMERÉNYI 1995

SZEMERÉNYI (O.) – « Loan Relations between Gaulish, Gothic, Greek and Latin », in : H. HETTRICH, W. HOCK, P.-A. MUMM, N. OETTINGER (ed.) – *Verba et structurae – Festschrift für Klaus Strunk zum 65. Geburtstag*, Innsbruck, 1995, p. 303–317.

TAYLOR 1921

TAYLOR (L. R.) – « Labienus and the Status of the Picene Town Cingulum », *CR*, 3, 1921, p. 158–159.

TIBILETTI BRUNO 1986

TIBILETTI BRUNO (M. G.) – « Su e giù per l'Italia : noterelle linguistiche », *SOL*, 3, 1986, p. 337–353.

TRAN 2006

TRAN (N.) – *Les Membres des associations romaines – Le Rang social des collegiati en Italie et en Gaules sous le haut-empire*, Rome, 2006.

VEYNE 1976

VEYNE (P.) – *Le Pain et le cirque – Sociologie historique d'un pluralisme politique*, Paris, 1976.

WUILLEUMIER 1984

WUILLEUMIER (P.) – *Inscriptions latines des trois Gaules*, Paris, 1984.

WERNER ECK

Die Ubier und ihre autochthone Religion

Karl-Joachim Hölkeskamp civi Coloniensi zum 25. Juli 2018.

Marcus Agrippa, der Vertraute und engste Mitstreiter von Octavian/Augustus, hat dessen Politik an vielen Stellen des Imperiums entscheidend mitgestaltet, im Osten wie im Westen. Im gallisch-germanischen Raum sind vor allem zwei Entscheidungen während seiner zweiten Statthalterschaft in den Jahren 19/18 v.Chr. von weitreichender politischer Bedeutung geworden. Zum einen hat er drei große Überlandstraßen anlegen lassen, mit denen er Gallien bis zum Ärmelkanal und zum Rhein für den durchgehenden Verkehr erschließen ließ. Zum andern hat er – natürlich in politischer Absprache mit Augustus – den größeren Teil des Stammes der Ubier, der auf der rechten Rheinseite an der unteren Lahn um den Dünsberg seine Heimat hatte, auf der linken Rheinseite in der Kölner Bucht angesiedelt. Der Teil der Ubier, der sich dem Hauptteil des Stammes nicht anschloss, blieb offensichtlich in seinem alten Siedlungsgebiet, wo er noch in flavischer Zeit unter dem Namen Cubii nachweisbar ist.¹ Auf dem Territorium dieses nun linksrheinisch wohnenden Stammes wurde nach dem Ende der Eroberung des rechtsrheinischen Germaniens bis zur Elbe das Zentrum für den provinziellen Kult der Roma und des Augustus geschaffen

und gleichzeitig der administrative Mittelpunkt der civitas Ubiorum, das oppidum Ubiorum, angelegt. Daraus erwuchs die spätere Gründung der colonia Claudia Ara Agrippinensium, des heutigen Köln, dessen Territorium in Nachfolge der civitas Ubiorum den südlichen Teil der Provinz Germania inferior bildete.

Die Ubier waren ein germanischer Stamm, der allerdings frühzeitig mit der keltischen Welt Kontakt erhalten hatte, was sich bei ihnen kulturell vor allem in einem wichtigen Phänomen bemerkbar machte.² Denn als einziger germanischer Stamm im Mittelrheingebiet haben die Ubier schon relativ frühzeitig, lange vor dem Kontakt mit Rom, Münzen geprägt, eine bedeutsame Übernahme, die man keltischen Stämmen in Süddeutschland und im Moselgebiet abgeschaut hatte. Auch nach der Übersiedlung in die linksrheinische Kölner Bucht fuhren sie mit der Prägung von Münzen fort, allerdings nur für kurze Zeit. Als nach der Eroberung des rechtsrheinischen Germaniens bis zur Elbe zwischen 12 und 7 v. Chr. die römische Präsenz am Rhein sich deutlich verstärkte und die römische Geldwirtschaft unmittelbar beherrschend wurde, versiegte die ubische Münzprägung; die Münzen waren innerhalb des neuen monetären Systems

1 Frontinus, *Strategemata* 2, 11, 7; dazu W. ECK, Köln in römischer Zeit. Geschichte einer Stadt im Rahmen des Imperium Romanum, Köln 2004, 46 ff. – Johannes Heinrichs und Dirk Koßmann danke ich für kritische Sachhinweise.

2 Siehe dazu vor allem auch J. HEINRICHS, The Ubii and their coins. A case study in acculturation and maintenance of cultural identity, in: *Del imperium de Pompeyo a la auctoritas de Augusto. Homenaje a Michael Grant*, hg. M. P. GARCÍA-BELLIDO – A. MOSTALAC – A. JIMÉNEZ, Madrid 2008, 151 – 163.

nicht mehr nötig und nicht kompatibel. Der Stamm stellte sich auch in anderen Bereichen, soweit es notwendig war, auf die neuen, römisch dominierten Verhältnisse ein – das zeigt sich wenige Jahre nach der Übersiedlung. Bedingt war dies nicht zum wenigsten auch dadurch, dass Rom, d.h. Augustus und das römische Militärkommando am Rhein, vor allem Tiberius, das Zentrum für den Provinzialkult, die *ara Romae et Augusti*, im oppidum Ubiorum errichten ließ. Dieser Zentralort sollte die Infrastruktur für den Kultplatz bieten und gleichzeitig Zentralort der Ubier werden. In dieser Siedlung, die schnell zu einem repräsentativen urbanen Zentrum ausgebaut wurde, nahm zudem von Anfang an der höchste römische Repräsentant am Rhein seinen Hauptsitz.³ Das galt schon für Germanicus genauso wie für die auf ihn folgenden Statthalter am Niederrhein.⁴ So kamen die Ubier von Beginn an unter starken römischen Einfluss, wozu vor allem das in der Region dominierende Heer beitrug, nicht weniger auch diejenigen Zuwanderer, die aus Italien und Spanien sowie aus den gallischen Provinzen des Reiches kamen und sich in den neuerschlossenen Territorien niederließen. Wie schon auf der rechten Rheinseite die kulturelle Überlegenheit keltischer Stämme sich bei den Ubieren bemerkbar gemacht hatte, so wirkte sich auch nach der Übersiedlung der deutlich höhere kulturelle Standard Roms bei ihnen aus. Die Ubier wehrten sich ganz offensichtlich

nicht grundsätzlich gegen das, was ihnen auf römischer Seite an kulturellem Fortschritt entgegentrat, übernahmen es vielmehr, soweit es ihnen nützlich erschien.

Doch die Ubier wurden nicht sofort zu Römern, weder in ihrem politisch-rechtlichen Status noch in ihrer kulturellen Identität noch in ihrer Sprache,⁵ was sich partiell auch in ihrem Namensmaterial ablesen lässt.⁶ Vor allem aber war ihre Religion ein sehr starker Faktor, in dem sich ihre fortdauernde Eigenständigkeit ausdrückte.⁷ Wenn man einmal von den Jupitersäulen als kultischen Zeichen absieht, zeigt sich die fortdauernde Bewahrung der ihnen eigenen Religion vor allem im Kult der Matronen, und zwar in nicht zu übersehender Deutlichkeit. Gerade durch ihre Religion und die Zeugnisse, in denen sich diese manifestierte, werden die Ubier noch heute für uns relativ klar erkennbar.

Bezeugt ist dieser Kult allein durch steinerne Altäre, die weitgehend Inschriften tragen, die wiederum ausschließlich in lateinischer Sprache abgefasst sind.⁸ Wir kennen heute bereits weit über 800 Zeugnisse in der Form kleinerer oder größerer Altäre,⁹ die aus dem gesamten Gebiet der Ubier stammen, gefunden teils als Einzelmonumente, meist jedoch in größerer Anzahl von einzelnen Orten. Dort sind sogar öfter weit mehr als 100 solcher Altäre bekannt worden. Pesch, Morken-Harff, Nettersheim, Nideggen-Abenden, Bonn und Köln gehören zu diesen Plätzen mit einer zahlenmäßig sehr starken Präsenz der Zeugnisse

3 H. v. HESBERG, Die Monumentalisierung der Städte in den N W Provinzen zu Beginn der Kaiserzeit, in: Die Stadt in Oberitalien und in den nordwestlichen Provinzen des Römischen Reiches, hg. W. ECK – H. GALSTERER, Mainz 1991, 179–199; ders., Bauteile der frühen Kaiserzeit in Köln – Das oppidum Ubiorum zur Zeit des Augustus, in: Xantener Berichte 12, 2002, 13–36.

4 F. F. SCHÄFER, Das praetorium in Köln und weitere Statthalterpaläste im Imperium Romanum. Eine baugeschichtliche Untersuchung und eine vergleichende Studie zu Typus und Funktion, Mainz 2014.

5 Auch durch die Koloniegründung wurden nicht alle Ubier zu römischen Bürgern. Siehe nur das Diplom bei B. PFERDEHIRT, Römische Militärdiplome und Entlassungsurkunden in der Sammlung des

Römisch-Germanischen Zentralmuseums, Mainz 2004, Nr. 8, in dem noch im Jahr 99 n.Chr. ein Ubier Primus, Sohn eines Marcus bezeugt ist, der damals das römische Bürgerrecht erhielt. Die Namen stammen bereits aus dem römischen Kulturkreis, aber das Bürgerrecht erhielt er erst nach 25 Jahren Militärdienst.

6 J. L. WEISGERBER, Die Namen der Ubier, Opladen 1968.

7 ECK, Köln in römischer Zeit (Anm. 1) 472 ff. bes. 496 ff.

8 Ein Teil der Monumente ist nur fragmentarisch erhalten; auf solchen Fragmenten fehlt zum Teil die Inschrift, die wir aber wohl stets voraussetzen dürfen.

9 Nach G. NEUMANN, Matronen, in: Reallexikon Germanische Altertumskunde XIX, 2001, 438 sind es bereits mehr als 1100 Zeugnisse: *Matronis* und *Matribus* zusammen.

für den Kult der Matronen.¹⁰ Daneben aber stehen zahllose kleinere Orte, oft sehr eng nebeneinander liegend, mit nur einem Monument oder jedenfalls nur wenigen Dokumenten, die den Kult bezeugen. Eine Kartierung aller Funde zeigt, dass sie sich in extremer Konzentration im linkrheinischen Siedlungsgebiet der Ubier finden.¹¹ Die recht wenigen Zeugnisse, die aus Gebieten jenseits des ubischen Territoriums stammen, sind leicht als „Export“ erklärlich. Denn Ubier sind nicht weniger mobil gewesen als die Bewohner anderer Orte und Landschaften und haben, wie viele andere auch, ihre ihnen eigentümliche Religion mitgenommen. Zudem haben Nichtubier, die sich bei ihnen aufhielten, die Matronen als wirkmächtige Göttinnen wahrgenommen und sie, auch wenn sie nach einiger Zeit das Ubiergebiet wieder verlassen hatten, weiterhin angerufen und ihnen Weihgaben, eben die ihnen vertrauten Altäre, geweiht.¹² Aber von diesen relativ wenigen Zeugnissen abgesehen, ist das territoriale Zusammenfallen von Matronenweihungen und Ubiergebiet, d.h. im südlichen Niedergermanien, eine evidente Tatsache, die in der Forschung natürlich wahrgenommen wurde, ohne dass aber daraus stets die entsprechenden Folgerungen für die Herkunft der Religion gezogen worden wären. Freilich stammt die überwiegende Mehrzahl der Zeugnisse für diesen Kult erst aus dem zweiten und dritten Jahrhundert n.Chr., wobei die große

Masse aller sogar erst in die Zeit seit der Mitte des 2. Jh. zu datieren ist. Doch ist es heute geklärt, dass die Vorstellung, der Kult habe seinen Ausdruck in solchen Altären erst ab der Spätzeit des Antoninus Pius gefunden, nicht zutrifft.¹³ Zum einen werden Matronen durch Soldaten der *legio VI Victrix* mit Altären geehrt, die in Trier¹⁴ sowie in Jülich¹⁵ westlich von Köln gefunden wurden. Diese Weihungen sind, wenn man nicht Zuflucht zu gewagten Hypothesen nehmen will,¹⁶ in die Zeit zu datieren, in der die Legion Teil des Provinzheeres von Niedergermanien war. Die Einheit verließ die Provinz in den ersten Jahren Hadrians, wohl im Jahr 122. Damit sind die beiden Altäre spätestens in den ersten Jahrzehnten des 2. Jh. dediziert worden.¹⁷ Noch gewichtiger ist jedoch ein erst vor kurzem entdeckter Altar, dessen Dedikant, ein Maecilius Vegetus, als Soldat in der *legio XXI Rapax* gedient hatte.¹⁸ Diese Legion kam nach dem Bataveraufstand nach Niedergermanien mit Standquartier in Bonn und hat die Provinz im Jahr 83 mit der Versetzung nach Mainz verlassen. Der Altar stammt damit spätestens aus dem Anfang der domitianischen Regierungszeit, auf jeden Fall nicht nach dem Jahr 83. Der Kult der Matronen muss also bereits vorher existiert haben und so dominant praktiziert worden sein, dass der Soldat, der aus einem anderen Kulturkreis kam, ihn nicht nur kennenlernen konnte, sondern auch selbst daran teilnahm.¹⁹

10 F. BILLER, Kultische Zentren und Matronenverehrung in der südlichen Germania inferior, Rahden/Westfalen 2010; zuletzt R. THOMAS, Denkmäler der Matronenverehrung in der CCAA (Köln), Kölner Jahrbuch 47, 2014, 91–179.

11 Karte bei W. ECK, Köln in römischer Zeit, Köln 2004, 498.

12 Siehe unten zu Anm. 24.

13 So vor allem Chr. B. RÜGER, Beobachtungen zu den epigraphischen Belegen der Muttergottheiten in den lateinischen Provinzen des Imperium Romanum, in: Matronen und verwandte Gottheiten. Ergebnisse eines Kolloquiums veranstaltet von der Göttinger Akademiekommision für die Altertumskunde Mittel- und Nordeuropas, hg. G. BAUCHHENS – G. NEUMANN, Köln/Bonn 1987, 1–30.

14 H. NESSELHAUF, Neue Inschriften aus dem römischen Germanien und den angrenzenden Gebieten, BRGK 27, 1937, 51–134, hier Nr. 4 = AE 1932, 41.

15 CIL XIII 7869 = DESSAU 4806.

16 So darf man wohl die Ausführungen von RÜGER (Anm. 13) bezeichnen.

17 Siehe vor allem R. HAENSCH, Die frühesten Inschriften für Matronen am Rhein. Zur Datierung zweier Zeugnisse der *legio VI victrix*, Kölner Jahrbuch 31, 1998, 43–48.

18 A. SCHÄFER – H. GALSTERER, Ein neuer Weihealtar für die DOMESTICAE aus Köln-Deutz, Kölner Jahrbuch 46, 2013, 83–91 = AE 2013, 1117.

19 Zu späteren Weihungen vor allem von römischen Amtsträgern und Militärs W. ECK, Votivaltäre in den Matronenheiligtümern in Niedergermanien: Ihre Aussagefähigkeit für die Formen der „Kommunikation zwischen Menschen und Göttern“, in: Kult und Kommunikation. Medien in Heiligtümern der Antike, hg. Chr. FREVEL – H. VON HESBERG, Wiesbaden 2007, 415–433; W. ECK – D. KOSSMANN, Votivaltäre in den Matronenheiligtümern in Niedergermanien. Ein Reflex der städtischen und ländlichen Gesellschaften einer

Zudem hat man in den vergangenen Jahren nun auch die konkreten Ausgrabungsergebnisse speziell der Orte, die durch ihre zahlreichen Matronenaltäre seit dem 2. Jh. als Kultstätten dieser Gottheiten ausgewiesen sind, in die Datierungsfrage einbezogen.²⁰ Daraus aber ergibt sich mit Sicherheit, dass die meisten derartigen Heiligtümer schon im 1. Jh. n.Chr. existierten, also durchaus in Übereinstimmung mit den wenigen zeitlichen Hinweisen, die sich aus den epigraphischen Zeugnissen ergeben.

Nun hat man allerdings gemeint – und zwar vor allem wegen des zeitlichen Abstandes, mit dem die Masse der Steinaltäre für die Matronen erscheinen – dass dieser Kult insgesamt, also auch inhaltlich, stark durch die Träger der römischen Kultur beeinflusst worden sei, also eine Mischreligion aus autochthonen und römischen Elementen darstelle.²¹ Die Vorbilder hat man sogar teilweise in Oberitalien gesucht.²² Doch diese Annahme einer Mischreligion blendet entscheidende Teile unserer Überlieferung aus. Nicht bestreitbar ist, dass die äußere Form für die Verehrung der Matronen durch steinerne Altäre aus der römischen Kultur übernommen wurde. Es ist ja auch kein Zufall, dass gerade die frühesten datierbaren Dokumente für diese Form der Verehrung von römischen Soldaten stammen.²³ Sie kannten diese Art der öffentlichen Verehrung von Gottheiten wohl meist schon aus ihrem eigenen kulturellen Kontext, gleichzeitig hatten sie den Kult der Matronen in ihrem Einsatzgebiet kennen gelernt und auf deren Verehrung die ihnen eigenen Formen übertragen. Solche auffälligen und dauerhaften, damit ständig wirksamen Demonstrationen der Verehrung, die zudem auch

die Dedikanten weithin sichtbar machten, wirkten sich umgekehrt auf die Ubier aus, die bald die neuen Formen nachahmten und sie zum Teil ihrer eigenen Kultur machten. Aber die Adaption der äußeren Formen sagt noch nichts darüber, ob auch der Inhalt betroffen worden ist; vor allem aber sagen die äußeren Formen nichts darüber aus, woher diese Religion gekommen ist. Dieser Ursprung liegt, nach allem, was die Quellen als Aussage erlauben, allein bei den Ubiern. Wäre das nicht der Fall gewesen, bliebe es völlig unerklärlich, dass das Verbreitungsgebiet der Matronenweihungen massenhaft, aber vor allem eindeutig mit dem Siedlungsgebiet der Ubier auf der linken Rheinseite zusammenfällt. Es ist beide Male der südliche Teil der Provinz *Germania inferior*. Dass, wie schon erwähnt, einige wenige Weihungen außerhalb dieses Gebiets gefunden wurden – eine sogar bei Carmona in der Provinz *Baetica* – erklärt sich aus der üblichen Mobilität der Provinzbevölkerung oder einzelner Militärangehöriger.²⁴ Somit ist allein aus der territorialen Verteilung der Inschriften her der Schluss zwingend, dass der Kult der Matronen etwas speziell und allein den Ubiern Eigenes ist. Dass dieses Eigene wegen ihrer Dichte und Konzentration auf die Ubier aber nicht erst auf der linken Rheinseite entwickelt worden sein kann, ist eine nicht bestreitbare Tatsache, die nur durch eindeutige Zeugnisse widerlegt werden könnte. Da dies nicht der Fall ist, ist der Schluss zwingend, dass der Kult der Matronen von den Ubiern aus ihrem ursprünglichen Siedlungsgebiet auf die linke Rheinseite mitgebracht worden war, als sie unter Agrippa im Jahr 19 v.Chr. umgesiedelt wurden.²⁵

römischen Provinzstadt, in: *Religion auf dem Lande. Entstehung und Veränderung von Sakrallandschaften unter römischer Herrschaft*, hg. Ch. AUFFAHRT, Stuttgart 2009, 73–102.

20 Zusammenfassend F. BILLER, *Kultische Zentren und Matronenverehrung* (Anm. 10); die neuesten Grabungsergebnisse bei M.-C. FORREST, *Neues zum Heiligtum der aufanischen Matronen bei Nettersheim. Die Ausgrabung von 2010*, *Bonner Jahrbücher* 213, 2013, 135–164.

21 Zuletzt wieder G. WOLFF, *Local Cult in imperial context: the matronae revisited*, in: *Romanisation und Resistenz*,

hg. P. Noelke – F. Naumann-Steckner – B. Schneider, Mainz 2003, 131–138 und andere.

22 So RÜGER, *Beobachtungen* (Anm. 13).

23 Oben zu Anm. 17 und 18.

24 *CIL* II 5413 = Dessau 4797; vgl. C. FERNÁNDEZ-CHOCARRO Y DE DIOS, *Altar der Matres Aufaniae aus Carmona (Spanien)*, *Epigraphische Studien* 5, 1968, 149 ff. = *AE* 1968, 226.

25 In der letzten zusammenfassenden Arbeit von BILLER, *Kultische Zentren und Matronenverehrung* (Anm. 10) wird immer wieder von sukzessiver Übersiedlung, d.h. also von einem langen Prozess des Einsickerns,

Bezeichnend für den Kult der Matronen ist die sehr große Vielfalt bei den Epiklesen. Mehr als 100 lassen sich inzwischen nachweisen.²⁶ Wie sie im Einzelnen zu erklären sind, ist höchst strittig;²⁷ doch dass mindestens die Mehrheit aus dem Westgermanischen abgeleitet werden muss, ist weithin akzeptiert.²⁸ Dass sie, konkreter formuliert, teilweise aus den Namen von Personen oder Personenverbänden abzuleiten sind, ist ebenfalls unbestreitbar. Das zeigt z. B. der Name der Austriates, die bei Morken-Harff die Matronae Austriahenae verehrten,²⁹ oder die Gesationes, deren Name mit dem der Matronae Gesahenae bei Jülich verbunden ist.³⁰ Wie weit diese Ableitungsform auch für andere zutrifft, lässt sich heute noch nicht sagen, ist aber sehr wohl möglich.³¹ Darauf deutet vor allem auch die Analyse einer der sehr seltenen ubischen Bronzemünzenemissionen hin, die aus der letzten Periode der ubischen

Münzprägung stammen. Eine dieser Münzen ist beidseitig beschrieben, auf der einen in keltischen, auf der anderen in lateinischen Buchstaben. Die große Masse der ubischen Münzen trägt jedoch keine Legende. Aus der Kombination der Lesung beider Seiten auf dieser einzelnen Münze ist mit großer Wahrscheinlichkeit das Wort ALBUS zu erkennen, vermutlich ein ubischer Personennamen. In Übereinstimmung mit dem, was wir über die ubische Sozialstruktur wissen, darf dieses Wort sodann als Name einer führenden Person, eines der *principes* der Ubier, angesehen werden.³² Dieser Name begegnet nun aber auch bei den Matronen: den Matronae Albiahenae, für die sich vier Dedikationen bei Niederelvenich, rund 40 km südlich von Köln gefunden haben, mitten im Siedlungsgebiet der Ubier.³³ Auf späten Silbermünzen, die im Durchmesser deutlich kleiner sind als diese einzelne Bronzemünze,

gesprochen. Dies lässt sich weder mit den literarischen Quellen noch mit dem Ergebnis der Analyse der ubischen Fundmünzen vereinbaren. Bezeichnender Weise hat er auch die Ergebnisse der Arbeiten von J. HEINRICHS nicht zur Kenntnis genommen; dessen Arbeiten fehlen in der Bibliographie Billers – nicht das einzige Manko in seiner Arbeit. Es hat nur den einzelnen Akt der Übersiedlung unter Agrippa im Jahr 19 v.Chr. gegeben. Zuletzt J. HEINRICHS, *Wanderungen vs Genozid. Einheimische Verbände im nordgallischen Raum unter römisch bestimmten Rahmenbedingungen*, in: „Über die Alpen und über den Rhein ...“. Beiträge zu den Anfängen und zum Verlauf der römischen Expansion nach Mitteleuropa, hg. G.-A. LEHMANN, R. WIEGELS, Berlin – New York 2015, 133–163.

26 G. NAUMANN (Anm. 9) 438.

27 Siehe dazu zuletzt vor allem G. NEUMANN, *Die germanischen Matronenbeinamen*, in: *Matronen und verwandte Gottheiten* (Anm. 13) 103 ff.; P. SCARDIGLI, *Sprache im Umkreis der Matroneninschriften*, in: *Germanische Rest- und Trümmersprachen*, hg. H. Beck, Berlin 1989, 143 ff.

28 G. NAUMANN (Anm. 9) 439.

29 H.-G. KOLBE, *Bonner Jahrbücher* 160, 1960, 55 Nr. 5 = *AE* 1962, 102.

30 G. ALFÖLDY, *Epigraphische Studien* 4, 1967, 1ff. = *AE* 1967, 344. *Matronae Gesahenae* z.B. in *CIL* XIII 7889. 7895, beide aus Jülich.

31 B. BEYER, *Wer beschützte die Ubier? Römische Matronennamen und ihre Beziehung zu Ortsnamen* in: *Jülich. Stadt, Territorium, Geschichte.*

Festschrift zum 75jährigen Jubiläum des Jülicher Geschichtsvereins 1923 e.V., *Jülicher Geschichtsblätter* 67/68, 1999/2000, 171–188, möchte, in Anlehnung an Th. VENNEMANN, *Morphologie der niederrheinischen Matronennamen*, in: *Nordwestgermanisch*, hg. E. MAROLD – Chr. ZIMMERMANN, Berlin 1995, 271ff. fast alle Namen der Matronen mit Ortsnamen bzw. Personengruppen verbinden. Das erscheint möglich, doch muss manches spekulativ bleiben.

32 HEINRICHS, *The Ubii and their coins* (Anm. 2) 160 ff.

33 *CIL* XIII 7933 – 7936. Willkürlich erscheint die Aufspaltung der Namen dieser Matronen durch Th. VENNEMANN, *Die mitteleuropäischen Orts- und Matronennamen mit f, q, h und die Spätphase der Indogermania*, in: *Früh-, Mittel-, Spätindogermanisch*, hg. G. E. DUNKEL, Wiesbaden 1994, 403–426, hier 405: Der überlieferte Name *Albiahenae* wird als ubisierter Matronenname gekennzeichnet, daraus aber ein nicht überlieferter, gallo-römischer *Alb-iac-in-ae* konstruiert und ferner der gallo-römische Siedlungsname *Alb-iac-um*. Der gallo-römische Name soll dem ubischen vorausgegangen sein. Wie der Autor sich dies im historischen Ablauf dieser Gegend vorstellt, bleibt ein Rätsel. – Auf die Kontroverse, ob die Matronennamen alle oder teilweise auf Ortsnamen zurückgeführt werden sollen (siehe z.B. Th. VENNEMANN GEN. NIERFELD, *Ein ubisches Lautgesetz*, in: *Beiträge zur Geschichte der deutschen Sprache und Literatur* 115, 1993, 367–399, bes. 372 f.; anders z.B. Neumann [Anm. 9] 339 f.), wird hier nicht eingegangen. Sehr wahrscheinlich ist die generelle

die aber in die gleiche Zeit gehören, erscheint lediglich ein A; es könnte die Abkürzung für *Albus* sein. Trifft diese Interpretation zu, dann haben wir aus der Frühzeit der linksrheinischen Ubier, also relativ bald nach 19 v. Chr., einen Namen, der mit einem der erst im 2. Jahrhundert n. Chr. bezeugten Matronennamen verbunden werden darf. Das aber stimmt mit der Ansicht überein, dass die Ubier den Kult der Matronen bereits aus ihrem rechtsrheinischen Siedlungsgebiet mit über den Rhein gebracht haben.

Gerade eine der Weihungen an die Matronae Albiahenae zeigt im Übrigen eine graphische Eigenheit, die auf eine sprachliche Besonderheit der ubischen Sprache verweist. Denn während in den drei Dedikationen aus Niederelvenich an die Albiahenae der Buchstabe H in seiner normalen Form erscheint,³⁴ ist er in einer weiteren Weihung an dieselben Matronen, mit einem halben H geschrieben, wie man am besten in neutraler Wortwahl sagt. Denn bei diesem Zeichen fehlt die linke senkrechte Haste des H, das also nur aus der rechten Senkrechten und der mittleren Querhaste besteht.³⁵ Die Sprachwissenschaft ist sich nicht völlig einig, welcher Unterschied zwischen beiden Graphemen in der Aussprache bestand; man spricht zum Teil von einem aspirierten Velar, zum Teil von einem kräftigen velaren Reibelaut, während das ‚ganze H‘ einen schwachen postvelaren repräsentiere.³⁶ Dass dieses spezielle Graphem im Namen der Albiahenae auftritt, ist keine singuläre Erscheinung; das Zeichen ist vielmehr in den Matroneninschriften im südlichen Niedergermanien, dem Siedlungsgebiet der Ubier, insgesamt recht zahlreich und typisch für diesen geographischen Raum.³⁷ Es muss damit in jedem Fall eine deutlich andere lautliche Erscheinung

ausgedrückt worden sein, ein Laut, der sich von dem, der üblicherweise mit H geschrieben wurde, grundsätzlich unterscheidet; denn sonst wäre das Graphem nicht eigens dafür erfunden worden. Diese andersartige lautliche Erscheinung wird etwa ganz klar in einer Inschrift aus Zingsheim. Denn im Namen der *Matronae Falinehae* erscheint nach *FA* das genannte halbe H (†), am Ende des Wortes aber das normale H.³⁸ In einer weiteren Inschrift vom selben Ort findet man in der ersten Silbe dasselbe Phänomen, allerdings fehlt hier das normale H in der Endsilbe, da der Name nur als *Falineis* erscheint.³⁹

Dieses Sonderzeichen aber findet sich in vielen Matroneninschriften, mindestens an 19, wenn nicht mehr Orten auf dem Gebiet der Ubier.⁴⁰ Allein aus Eschweiler-Fronhoven kennen wir neun Zeugnisse dieses Graphems, aus Pesch sieben, aus Zingsheim sechs, aus Morken-Harff und Bonn je vier. Daneben finden sich Zeugnisse dafür auch in Euskirchen, Satzvey, Ullekoven, Niederelvenich, Rödingen, Gleich, Lechenich, Hoven, Gleich, Vettweiss, Wollersheim, Nideggen-Abenden, Bad Godesberg und Köln-Hermülheim. Selbst in der CCAA erscheint dieses Phänomen auf drei Weihungen, also in dem Zentrum, in dem der römische Einfluss in der Provinz sicher am stärksten gewesen ist. Alle diese Orte liegen weitgehend südlich und westlich von Köln, in einem eng begrenzten Gebiet, das von einer Linie umfasst ist, die von Köln über Bonn, Blankenheim in der Eifel, Jülich, Grevenbroich und zurück nach Köln führt. Das ist zentrales ubisch besiedeltes Gebiet, und zwar fast völlig außerhalb größerer Orte.⁴¹ Entscheidend ist aber für die Herkunft und den sprachlichen Kontext: Dieses Graphem

Zurückführung auf Orte nicht, vor allem auch angesichts der offensichtlichen starken Gliederung des Stammes. Dass *principes* dort zunächst den Tonangaben, ist historisch wahrscheinlich; dass dann auch die Namen der so vielfältigen Matronen davon geprägt sein können, liegt eher nahe.

34 *CIL* XIII 7933. 7934. 7936.

35 *CIL* XIII 7935.

36 Dazu etwa Chr. B. RÜGER, Eine Ubica aemulatio Claudi Caesaris? Beobachtungen zu einem Graphem

in Niedergermanien, *Acta Arch. Lovaniensia* 25, 1986, 159–166; G. NEUMANN (Anm. 9) 439f.

37 Die Schreibweise im Einzelnen festzustellen, ist oft nur dann möglich, wenn man in irgendeiner Form Abbildungen zur Verfügung hat. Zur Thematik insgesamt RÜGER, Eine Ubica aemulatio (Anm. 36).

38 *AE* 1977, 563a.

39 *AE* 1977, 563b.

40 Siehe Appendix.

41 Darauf hat auch RÜGER, Eine Ubica aemulatio (Anm. 36) 161 f. mit Nachdruck hingewiesen.

wird fast ausschließlich bei der Wiedergabe der Beinamen der Matronen verwendet, also dem Wort in den jeweiligen Inschriften, das sicher nicht aus der lateinischen Sprache stammt, sondern aus der Sprache der ansässigen Bevölkerung, also der Ubier.⁴² Nur in drei Fällen scheint das Zeichen auch für einen nicht-römischen, aber latinisierten Personennamen verwendet worden zu sein, für *luaionius Primus* und für einen *Sex(tus) Suletianiu[s]*, beide Male im Heiligtum von Zingsheim, wo durchgängig dieses Graphem im Namen der *Falīnehae* verwendet wurde.⁴³ Dort scheint man besonders die Notwendigkeit der Unterscheidung der beiden Laute erkannt zu haben, weshalb man das spezielle Zeichen auch generell angewandt und sogar noch auf Personennamen übertragen hat. Ferner findet sich das Zeichen auch noch im Namen *C'alinius Paternu[s]* in einer Inschrift aus Lechenich.⁴⁴

Weitere graphische Eigenheiten in den Beinamen der Matronen, etwa das durchstrichene Ð,⁴⁵ das auch in der Form Θ erscheint,⁴⁶ seien hier nur angemerkt.⁴⁷ Offensichtlich stehen beide für den Laut, der im Englischen als th geschrieben wird.

Wichtig ist sodann noch eine weitere Eigenheit, die sich allein bei den Matronenbeinamen findet, wiederum ausschließlich innerhalb des ubischen Stammesgebietes auf der linken Rheinseite, im selben Gebiet, in dem das Phänomen des halben H bezeugt ist. In insgesamt acht (oder vielleicht zehn⁴⁸) Inschriften, die in Morken-Harff, in Jülich, Rödingen, Lipp, Wesseling und Zülpich-Hoven gefunden wurden, enden die Namen der Matronen nicht wie sonst in der latinisierten Dativform auf *-nis* oder *-niabus*, sondern auf *-ims*.⁴⁹ Es sind folgende Zeugnisse:⁵⁰

Name	Zahl		Belege
<i>Matronis Vatvims</i>	5	Morken-Harff, Rödingen, Lipp	<i>CIL</i> XIII 7892. 8510; Nesselhauf-Lieb 232. 233. 234 ⁵¹
<i>Matronis Aflims</i>	2	Wesseling, Jülich	<i>CIL</i> XIII 8157; Biller 80 ⁵²
<i>Matronis Saitchamims</i>	1	Hoven	<i>CIL</i> XIII 7916 ⁵³

Die Sprachwissenschaft hat längst erkannt, dass diese Namen eine germanische Dativpluralendung tragen. Unmittelbar ist diese wohl nur hier bezeugt.

- 42 RÜGER, Eine Ubica aemulatio (Anm. 36) 162 verweist zu Recht darauf, dass die einzigen „Ausreiser“ bei der geographischen Verbreitung zwei Monumente für die Göttin Nehalennia sind, die bei Colijnsplaat gefunden wurden, *AE* 1975, 647. 649. Doch gerade diese Erscheinung überrascht nicht, weil von diesem Ort aus gerade auch Kaufleute aus der CCAA, also aus dem ehemaligen Ubierzentrum, ihre Geschäfte in Britannien betrieben. Sie brachten offensichtlich neben ihrer Handelsware auch ihre Schreibtraditionen mit.
- 43 Siehe Anm. 20 und 31. Vgl. auch BILLER, Kultische Zentren und Matronenverehrung (Anm. 10) 190 ff.
- 44 *CIL* XIII 7976.
- 45 B. und H. GALSTERER, Die römischen Steininschriften aus Köln, Mainz 2010 = IKöln² 123: im Namen der AUÐRINEHAE. Vgl. auch *CIL* XIII 8707 = Dessau 4561: MARTI HALAMARÐ(O).
- 46 *CIL* XIII 7944 = Dessau 4745.
- 47 Vgl. DESSAU, Index III 2, p. 839.
- 48 Siehe unten zu Anm. 51.
- 49 Dazu vor allem S. GUTENBRUNNER, Die germanischen Götternamen der antiken Inschriften, 1936, 161–165; ferner Th. VENNEMANN GEN. NIERFELD, Ein ubisches Lautgesetz, in: Beiträge zur Geschichte der

deutschen Sprache und Literatur 115, 1993, 367–399, besonders 370 f.

- 50 Nach VENNEMANN GEN. NIERFELD, Ein ubisches Lautgesetz (Anm. 49) 370 und 395 Anm. 53 soll in einer Inschrift aus Bornheim-Buschdorf, die von Chr. RÜGER, Epigraphische Studien 12, 1981, 294 f. mit der Lesung *Gabin[i]s* publiziert wurde, der Name der Matronen ebenfalls mit dieser Endung *-ims* gelesen werden: *Matronis Gabims* (zustimmend auch Neumann [Anm. 9] 439). Doch zeigt das Photo bei Rüger, dass mit GABIMS der vorhandene Raum nicht gefüllt würde. Es ist epigraphisch evident, dass dort *Gabi[i]s* gelesen werden muss, um die Lücke zu füllen, die durch den Bruch des Steins zwischen GABI+ und dem folgenden S entstanden ist.
- 51 Nach Th. VENNEMANN, Die mitteleuropäischen Orts- und Matronennamen (Anm. 33) 404 finden sich im bisher noch nicht publizierten Katalog der Matronennamen im Rheinischen Landesmuseum Bonn sechs Zeugnisse für *Vatvims* und zwei für *Saitchamims*.
- 52 Erhalten ist nur *Mat[ronis] Afl[ims]*; doch ist die Ergänzung relativ sicher.
- 53 Siehe Anm. 51 wegen eines weiteren Zeugnisses für diese Namensform.

Daneben erscheinen die drei Matronengruppen in latinisierter Form als *Vatviabus*,⁵⁴ *Afliabus*⁵⁵ und *Saithamia(bus)*.⁵⁶

Warum für die Inschriften dieser Dedikanten diese spezielle grammatikalische Form gewählt wurde, ist natürlich den Texten nicht unmittelbar zu entnehmen. Die Personen unterscheiden sich, soweit man dies den Namen entnehmen kann, nicht grundsätzlich von den Dedikanten in anderen Matroneninschriften, die lediglich die latinisierte Form aufweisen. Es sind Personen, die teils formal römische Namen tragen wie etwa *T. Iulius Vitalis*, *M. Iullionius Agilis* oder *C. Sollius Saturninus*, aber auch *Super Quar[t]ionis* oder *Primus Freiattonis*. Die beiden letzteren sind Leute, die noch keine römischen, sondern peregrine, einheimische Namen tragen. Ob die Dedikanten speziell darauf gedrungen haben, dass diese Form auf den Weihsteinen erscheint oder ob sie möglicherweise sich nur nach anderen schon vorhandenen Vorbildern auf Stein, die uns verloren sind, gerichtet haben, bleibt notwendigerweise verborgen.⁵⁷ Doch wer auch immer veranlasst hat, diese Dativform zu verwenden, der hat etwas gewählt, was ihm aus seinem noch nicht vollständig römisch umprägten Sprachsubstrat bekannt und vertraut war. Vielleicht sollte dadurch etwas sehr Eigenes gegenüber anderen betont werden. Sieht man diese Erscheinung zusammen mit dem Faktum, dass der Matronenkult mit den prägenden Beinamen⁵⁸

ein singuläres Phänomen im Stammesgebiet der Ubier ist, dann folgt daraus zwingend, dass wir – zusammen mit den Sondergraphemen, von denen schon die Rede war – in diesen Endungen Reste der ubischen Sprache fassen. Sie haben sich in Verbindung mit dem Kult erhalten, der damit seinerseits logischerweise in die Zeit zurückreichen muss, in der die Ubier in dieser Sprache miteinander kommunizierten, vor jedem Einfluss der römischen Kultur. Der Kult wurde somit von ihnen mitgebracht, als sie unter Agrippa auf die linke Rheinseite übergesiedelt wurden und er ist auch im Wesentlichen ihr Kult geblieben.⁵⁹

Die Verehrung der Matronen ist somit in ihrer Entstehung und in ihrem Kern germanisch. Wie die Ubier diese Verehrung konkret ausgestaltet hatten, ist für uns nur in Ansätzen zu fassen. Immerhin sind nun im Heiligtum bei Nettersheim wie auch in Pesch für das 1. Jh. n. Chr., offensichtlich noch vor der Übernahme der römischen Sitte der Dedikation von steinernen Altären, Brandopfer nachweisbar.⁶⁰ Dass auch Blumen und Früchte Opfergaben bildeten, ergibt sich aus verschiedenen Indizien.⁶¹ Diese Form der Verehrung passt zu dem vermuteten Baumkult der Ubier. Was aber bis heute in großer Eindringlichkeit erhalten blieb, sind die *Ausdrucksformen*, die sich unter dem Einfluss der römischen Kultur und der römisch geprägten Religionsausübung im Verlauf des 1. Jh. n. Chr.

54 CIL XIII 7883. 7884. 7891.

55 DESSAU 4798 = IKoeln 118.

56 CIL XIII 7915 = DESSAU 4807a.

57 Die Erläuterungen von M. H. GRAF, Sprachkontakt, Kulturkontakt und die niedergermanischen Matronen-Gottheiten, in: Interferenz-Onomastik: Namen und Begegnungsräumen in Geschichte und Gegenwart, hg. W. HAUBRICHS, Saarbrücken 2011, 399–424, hier 414 f. sind notwendigerweise spekulativ und führen letztlich nicht weiter.

58 Von denen sich viele als germanisch nachweisen lassen; siehe z.B. G. NEUMANN, MATRONAE CELAPAVTHARAE. Eine Namensdeutung, Beiträge zur Namenforschung 37, 2001, 157–165; Th. VENNEMANN, Die ubischen Matronae Albiahenae und der kelto-römische Mercurius Cimiacinus, Beiträge zur Namenforschung 28, 1993, 292–294. Siehe auch

G. NEUMANN (Anm. 9) 439: „In einigen anderen M.-Bn liegen germ.-gall. Mischformen vor, die vielleicht so zu erklären sind, daß eine germ. Prägung sekundär – und nicht vollständig – ‚gallisiert‘ worden ist.“

59 Wie GRAF, Sprachkontakt, Kulturkontakt und die niedergermanischen Matronen-Gottheiten (Anm. 57) 409 formulieren kann: „Man geht im Allgemeinen davon aus, dass hauptsächlich Angehörige der römischen Verwaltungsoberschicht, teilweise auch der Offiziersschicht und Personen der indigenen Bevölkerung an der Ausübung der Matronenkulte beteiligt waren,“ ist unerklärlich, wie auch nicht wenige andere seiner Aussagen, die die historischen Gegebenheiten deutlich missachten.

60 FORREST, Neues zum Heiligtum der aufanischen Matronen bei Nettersheim (Anm. 20).

61 ECK – KOSSMANN, Votivaltäre (Anm. 19) 90 ff.

in Niedergermanien, im Stammesgebiet der Ubier, bemerkbar machten. Es ist deshalb, wie schon betont, auch kein Zufall, dass die ersten sicher datierbaren Steinmonumente für Matronen von römischen Soldaten stammen, die in diesem Gebiet stationiert waren und die die Wirkmacht der Matronen kennen gelernt hatten. Ihren Dank drückten sie in der für sie üblichen Form durch die Aufstellung von steinernen Altären aus. Das wiederum hat sich dann auf die eigentlichen Träger der Matronenreligion, die Ubier, ausgewirkt, die sich diese neue, vor allem dauerhafte und die Dedikanten kenntlich machende Ausdrucksform aneigneten und sie schließlich zu dem Massenphänomen entwickelten, in der sie uns noch heute entgegentritt: eine germanisch-ubische Religion gekleidet in römische Formen, die aber ihren inhaltlichen Charakter kaum verloren hat. Nicht nur die drei Göttinnen, von denen üblicherweise zwei die für die Ubierinnen auch im sonstigen Leben charakteristische Haube tragen, zeigen dies für das 2. und 3. Jh. Diese Herkunft schloss nicht aus, dass einzelne Bevölkerungsteile, speziell die führenden Gruppen der nun kolonialen und immer stärker römisch geprägten Bevölkerung,

ihre in anderen Kulturen praktizierten Riten auf die Verehrung der Matronen übertrugen. Vor allem mehrere Altäre, dediziert durch Mitglieder des Dekurionenrats der CCAA im Heiligtum der *Aufaniae* in Bonn, lassen dies erkennen.⁶² Doch über den Ursprung des Kultes der Matronen sagen die Altäre selbst nichts Direktes aus, abgesehen von den Epiklesen der Matronen. Doch die fast ausschließliche Verbreitung der Matronen mit ihren Epiklesen im südlichen Niedergermanien und die sprachlichen Eigenheiten zeigen, wo der Ursprung des Kultes gelegen hatte: beim Stamm der Ubier, der seine Religion aus dem rechtsrheinischen Siedlungsgebiet in das neue linksrheinische verpflanzt hat.⁶³ Nur dadurch, dass er mit den römischen Formen der Verehrung von Gottheiten in Berührung kam, ist er noch heute als germanischer Kult fassbar. Sonst wäre er wie die Kulte anderer germanischer Stämme mangels dauerhaften Zeugnissen aus der historischen Überlieferung verschwunden.

Werner Eck

Universität zu Köln, Historisches Institut,
Abteilung für Alte Geschichte
<ala13@uni-koeln.de>

62 AE 1930, 19; 1931, 18. 19. 20; H. NESSELHAUF, Neue Inschriften aus dem römischen Germanien und den angrenzenden Gebieten, Bericht Römisch Germanischen Kommission 27, 1937, 51–134 Nr. 179.

63 Ähnliche Schlussfolgerungen auch bei W. SPICKERMANN, Keltische Götter in der Germania Inferior? in: Keltische Götter im Römischen Reich, hg. W. SPICKERMANN – R. WIEGELS, Osnabrück 2005, 125–148.

Appendix: Lage der Orte, wo sich das Graphem † in Weihungen an die Matronae nachweisen lässt:⁶⁴

CCAA		<i>CIL</i> XIII 8215 = IKoeln 138; 8496 = IKoeln 145; <i>AE</i> 1956, 246 = IKoeln 32
Ullekoven	zwischen Köln und Bonn	<i>CIL</i> XIII 8149
Hürth-Hermülheim	südwestlich von Köln	IKoeln 124. 127
Bonn		<i>AE</i> 1968, 335; 1984, 678. 687. 688. 692
Bad Godesberg	südlich von Bonn	<i>CIL</i> XIII 7995
Lechenich	zwischen Hürth u. Zülpich	<i>CIL</i> XIII 7976 ⁶⁵
Satzvey	südlich von Zülpich	<i>CIL</i> XIII 12035
Niederelvenich	südöstlich von Zülpich	<i>CIL</i> XIII 7935
Wollersheim	west-südwest von Zülpich	<i>CIL</i> XIII 7822
Geich	nordwestlich von Zülpich	<i>CIL</i> XIII 7932
Zingsheim	südwestlich von Bad Münstereifel	<i>CIL</i> XIII 7829. 7830. 7970; <i>AE</i> 1977, 563a. ⁶⁶ b; ferner BILLER, Kultische Zentren (Anm. 10) 190 Nr. d.
Euskirchen		<i>CIL</i> XIII 7970
Pesch	südwestlich von Bad Münstereifel	<i>CIL</i> XIII 12024. 12026. 12027. 12030. 12031; G. ALFÖLDY, Epigraphisches aus dem Rheinland III, Epigr. Stud. 5, 1968, 10 Nr. 23; 54 Nr. 150.
Vettweiss	südöstlich von Düren	<i>CIL</i> XIII 7851. 7854. 12009
Nideggen-Abenden	südlich von Düren	<i>AE</i> 1986, 520
Eschweiler-Fronhoven	westlich von Düren	<i>AE</i> 1984, 671. 675. ⁶⁷ 685. 768; Rüger, ES 13, 1983, Nr. 12. 15. 18. 27. 34.
Hoven	nordwestlich von Düren	<i>CIL</i> XIII 7915
Rödingen	nördlich von Düren	<i>CIL</i> XIII 7890. 7899
Morken-Harff	südwestlich von Grevenbroich	H.-G. KOLBE, Die neuen Matroneninschriften von Morken-Harff, Kreis Bergheim, Bonn. Jahrb. 160, 1960, 50–124: Nr. 2. 29. 55. 65
Unbekannter Ort		<i>CIL</i> XIII 8845 (siehe Crombach, <i>Descriptio</i> [1643], 9r.)

64 Es ist vielleicht kein Zufall, dass sich offensichtlich in Weihungen, in denen statt *matronis* das Wort *matribus* verwendet wird, dieses Graphem nicht nachweisen lässt. Mit *matribus* werden ja auch überwiegend keine „ubischen“ Epiklesen verwendet, sondern oft Bezeichnungen, die auf andere Stämme verweisen, wie z. B. *Suebis*, *Remis*, *Brittis*, *Frisavis*, *Treveris*, *Noricis*, *Paternis*, *Domesticis*, *Germanis*.

65 Das Photo, das bei EDCS-11100200 zu finden ist, zeigt, dass man bei der Ausmalung das Zeichen † am Ende von Zeile 4 als H markiert hat.

66 In *AE* 1977, 563a: *Fa·linehis L(ucius) ¶ua·iionius Primus l(ibens) m(erito)*: hier erscheint dieses spezielle Graphem auch im Namen des Stifters ¶ua·iionius, ebenso auch in *AE* 1984, 685: *Alafer¶uiabu[s] Sex(tus) Su·letianiu[s]*.

67 Es ist nicht ganz sicher, ob dort durch die Ligatur ein volles H gekennzeichnet werden sollte.

MARÍA JOSÉ ESTARÁN TOLOSA

La forma verbal *ieuru* en las dedicaciones religiosas galas¹

Cerca de sesenta documentos galos son dedicaciones religiosas o podrían serlo.² Incluso si su datación es discutible en muchos de los casos, las más antiguas datan del siglo II a. C. y las más recientes, del I d. C.³ Las mejor conocidas y estudiadas son las dedicaciones hechas en piedra. Son más numerosas en el conjunto galogriego, lo que no resulta extraño, visto que este conjunto es más abundante en términos absolutos que el de la epigrafía galolatina: de las más de 280 inscripciones recogidas en el primer volumen de *RIG* (probablemente sobrepasen las 300 en la actualidad), 73 son epígrafes en piedra, de los cuales 20 son dedicaciones religiosas. En el ámbito de la epigrafía galolatina, donde se han hallado cerca de 200 inscripciones, Lejeune contabilizó 15 inscripciones en piedra de las cuales 12 son dedicaciones religiosas (ver *addendum*). Estas son menos numerosas; pero la proporción es mayor que en la epigrafía galogriega, en cualquier caso.

En lo que concierne a la epigrafía galoetrusca (por estar escrita en alguna variante del alfabeto etrusco septentrional), las únicas inscripciones de carácter religioso que podríamos enumerar son la inscripción bilingüe de Verceil (*RIG* II.1, E-2), que no es una dedicación sino más bien una inscripción de tipo evergético en la que un notable local dona a la comunidad un espacio sacro, y la inscripción del llamado Muro de Aníbal (ver Aberson *et alii* en este volumen). En cuanto a su distribución geográfica, podemos constatar una mayor densidad de dedicaciones galas en la desembocadura del Ródano gracias al mapa de dispersión (Fig. 1⁴).

El contenido de las dedicaciones religiosas galas es, en términos generales, parecido al de otras culturas epigráficas del Occidente mediterráneo, donde encontramos ofrendas cuya finalidad era la demanda de un favor a la divinidad, el agradecimiento a la divinidad por la concesión de

- 1 Este trabajo se enmarca en el proyecto *Ancient Religious Dedications in the Western mediterranean basin*, financiado por una Marie Skłodowska-Curie Individual Fellowship (H2020-MSCA-IF-2014, GA 654731), y en el contrato Ramón y Cajal RYC2018-024089-I (FSE/AEI). Agradezco sinceramente a E. Dupraz y C. Jordán sus constructivos comentarios durante la redacción de este artículo.
- 2 “Podrían serlo” porque la naturaleza religiosa de algunos textos no es completamente clara, como ocurre con las marcas de propiedad sobre cerámica procedentes de depósitos votivos; pero también con textos consistentes en fórmulas onomásticas únicamente, habitualmente

considerados funerarios. Sobre las inscripciones de Beaucaire, tradicionalmente consideradas funerarias y para las que se ha propuesto recientemente una finalidad religiosa, ver DUPRAZ 2018, p. 46–60.

- 3 Cf. BATS 1988; MULLEN 2013, p. 106–107, PRAG 2013, p. 329 para el debate sobre la datación de la epigrafía galogriega.
- 4 Aunque en el presente trabajo se cuestiona el carácter sacro de algunas inscripciones que contienen la forma verbal *ieuru*, en el mapa de la Figura 1 se han incluido todos los epígrafes que la contienen, puesto que así el lector puede ubicarlos geográficamente a lo largo de la lectura.

dicho favor, o sus respectivas conmemoraciones.⁵ En la Galia, por un lado, un grupo de dedicaciones contiene probablemente el agradecimiento de una divinidad a través de la fórmula epigráfica *δεδε βρατουδεκαντεν*, -μ; por otro lado, encontramos conmemoraciones de donaciones u ofrendas cuya precisa razón de ser ignoramos. Éstas podrían ser el recordatorio público de un agradecimiento, de un voto o, quizás, una iniciativa espontánea para reforzar la posición social de algún individuo y publicar su culto a determinadas divinidades. Una parte de las dedicaciones contienen la forma verbal *ieuru*, que es la protagonista de este trabajo. Las dedicaciones que contienen la fórmula epigráfica *δεδε βρατουδεκαντεν*, -μ, documentada solamente en la epigrafía galogriega, son un grupo bien definido de catorce inscripciones. Pese a la larga tradición de estudios con la

que cuenta esta expresión, existe cierto debate historiográfico sobre su significado. No obstante, la interpretación más aceptada de esta fórmula es la conmemoración de la ofrenda de una décima como en agradecimiento a la concesión de un favor.⁶

Tal como ilustra el mapa de la Fig. 2,⁷ esta fórmula solo está documentada en la epigrafía galogriega. De hecho, la mayoría de las dedicaciones galogriegas sobre piedra contienen la expresión *δεδε βρατουδεκαντεν* o *δεδε βρατουδεκαντεμ*. Constatamos, además, en la tabla anexa, por un lado, que la estructura sintáctica de este conjunto varía muy poco,⁸ con *δεδε βρατουδεκαντεν*, -μ siempre al final y, por otro, la presencia de teónimos bien conocidos, o evidentes, como *Ανδοουνναβο*, *Ματρεβο Ναμαυσικαβο*, *Ταρανοου*, *Ματρεβο Γλανεικαβο*, (*Matrebo*) *Ροκλοισιαβο* y *Βελεινο*.

5 Una reciente síntesis de las dedicaciones religiosas públicamente expuestas y redactadas en lenguas sabélicas, galo y lenguas paleohispánicas se encuentra en ESTARÁN 2018.

6 Es la interpretación más aceptada (SZEMERÉNYI 1974), aunque se han propuesto múltiples alternativas de segmentación debido a la *scriptio continua* de todas las dedicaciones. Según SZEMERÉNYI 1974, p. 264–265, *βρατου* (**brātū*) es una forma adverbial del adjetivo **brātos* (derivado del instrumental i.e. **g**rātō*) y *δεκαντεν*, ac. sg. fem. de **dekantā*, “la décima” (SZEMERÉNYI 1974, p. 277). Aunque actualmente la independencia del verbo *δεδε* está fuera de dudas, la interpretación del resto de elementos aún carece de consenso. Lejeune propuso en un principio la segmentación *βρατουδε καντεν*. Sería un abl. – instr. sg. + postposición de -δε (“de la obligación de gratitud”) + acusativo (designación de la ofrenda) (LEJEUNE 1968, p. 52–60); pero, tras la publicación de Szemerényi, admitió la nueva segmentación *βρατου δεκαντεν* y el significado de *δεκαντεν* como « dīme » (LEJEUNE 1976). Por último, LAMBERT 1996, p. 88–91, cf. LAMBERT 2018⁴, p. 57, 58, 89 propuso otra segmentación, *δεδε βρατουδεκαντεν*, en la que *βρατουδεκαντεν* es un nombre compuesto. Evidentemente, del problema de la segmentación se deriva el problema de la etimología: SZEMERÉNYI en 1974 propuso que *βρατου δεκαντεν* fuese un calco*

de la fórmula griega *ἀναθεῖναι δεκάτην* (“ofrecer la décima”) y, en consecuencia, interpretaba *δεκαντεν* como un calco del gr. *δεκάτην*. Más adelante, en 1991, admitió la interpretación de *δεκαντεν* como una adaptación al galo (ordinal -ντ-, acusativo -ν / -μ). LEJEUNE 1994, p. 175–178 se muestra crítico con esta explicación del préstamo del griego y ve más plausible la del calco, aunque, de todos modos, se posiciona a favor del significado “décima”. Sobre esta expresión, cf. SZEMERÉNYI 1974; LEJEUNE 1976; LEJEUNE 1994; LAMBERT 1996; SZEMERÉNYI 1991; POCETTI 2009; p. 82–84, MULLEN 2011; MULLEN 2013, p. 200–202.

7 De este mapa se han excluido las inscripciones sobre capiteles y columnas, dado que no está clara su naturaleza sacra, procedentes de Beaucaire, L’Isle-sur-la-Sorgue, Espeyran (St.-Gilles), Sernhac y Uzès. Tampoco las de Le Castellar (Cadenet) y St.-Saturnin-d’Apt, dado que el único criterio de inclusión de estos epígrafes entre las inscripciones dedicatorias son las huellas de pie que fueron grabadas en el frente. Todos estos epígrafes podrían ser funerarios. Se ha excluido la dedicación a Belenos de Marsella porque considero que es una inscripción griega, así como el cuenco de plata de Vallauris porque no hay indicios de que esté vinculado al culto.

8 Sobre el orden sintáctico del galo, cf. ESKA 2007 (a), p. 84; ESKA 2007 (b); STIFTER 2011, p. 169–170.

Referencia RIG	Lugar de hallazgo	Transcripción de la inscripción	Contexto de hallazgo	Soporte
G-148	Malaucène	[---]λους / [..]λιακος / [Γρ]ασελου / [βρ]ατουδε- καντε[μ, -ν]	Contexto secundario (reutilización)	Altar moldurado
G-184	Collorgues	[---]λατιαβ[---] / κοννου βρ[ατου? ---]	Sin contexto arqueológico (trabajos agrícolas)	Fragmento de pila en piedra
G-183	Collias	Εκίλιο-ς Ρου-/μαν-/ος Αν-/δοουν-/ ναβο δε(ε)-δε(ε) βρατο-/ υδεκαν-/τεν	Reutilización	Estela o pilar
G-202	Montmirat	βρατου τ[---]	Santuario	Fragmento lítico
G-203	Nîmes	+αρταρ[ος ι]λλανουιακος δεδε / Ματρεβο Ναμανσικαβο βρατουδε[κα(ντεν)]	Santuario	Capitel
G-204	Nîmes	[---] / [---]ου++δεδε / [---] βρατ[ου] δεκαντεν	Santuario	Fragmento lítico
G-205	Nîmes	[---]ς / [---]δεκ[αντεν]	Santuario	Ábaco
EC, 30, 183	Nîmes	Κασσιταλος / Ουερσικνος δ-/εδε βρατουδ-/ εκαντεν Αλα-/ ++εινουι	Alrededores de santuario	Estela
G-214	St.-Côme	[---]αδρεσσικνος / [---]οι βρατουδεκα[ντεμ]	Reutilización	Capitel
G-27	Orgon	Ονηβρουμαρος / δεδε Ταρανοου / βρατουδεκαντεμ	Reutilización	Altar moldurado
G-64	Glanum	Ματρε-/ βο Γλα-/ νεικα-/βο βρα-/ του δε-/ καντεμ	Santuario	Árula moldurada
G-65	Glanum	Κορηλια Ρο-/ κλοισιαβο / βρατουδεκαντ(εμ ο -εν)	Alrededores de santuario	Altar moldurado
G-66	Glanum	[---]βρατου[---] ⁹	?	?
G-28	Saint- Chamas	[---]πορειξ Ιουγιλιακος δεδε Βελεινο / βρατου+[---] ¹⁰	Santuario	Fragmento de pila en piedra

El carácter religioso de δεδε βρατουδεκαντεν, -μ parece indudable, independientemente de la opción etimológica que se escoja para explicar esta secuencia: el elemento βρατου está vinculado semánticamente con la “gracia”, exactamente como el osco *brateis* (estén o no relacionados a través de los contactos entre hablantes de sendas lenguas¹¹); el verosímil vínculo entre δεκαντεν, -μ y la *decima* (cf. nota 6); la presencia de teónimos en las inscripciones en las que esta fórmula ocurre, así como el hallazgo de muchas de estas inscripciones en lugares de culto y la naturaleza de los soportes apoyan una interpretación del dossier δεδε βρατουδεκαντεν, -μ en clave religiosa.

Por el contrario, no se halla una conjugación de elementos religiosos tan clara en el conjunto epigráfico que contiene la forma verbal *ieuru*, que se encuentra mayoritariamente en el interior de la Galia (Fig. 3). Casi todas las inscripciones que lo constituyen fueron escritas en alfabeto latino: sólo dos están en alfabeto griego y una, en alfabeto etrusco septentrional.

El hecho de que *ieuru*, que es, bajo mi punto de vista, un verbo de dedicación no necesariamente religiosa, estuviese acompañado en ocasiones de teónimos, ha dado lugar a una dicotomía en el seno de la epigrafía religiosa gala que podría llevar a error, como queda perfectamente

9 Inscripción perdida cuya lectura es muy incierta.

10 Esta propuesta de lectura se ajusta más al resto de testimonios de *dede bratou dekanten* y parece la más plausible, desde el punto de vista epigráfico, ya que

βρατου se escribió en el borde de la pila y el resto del texto, en el exterior.

11 Sobre los vínculos entre los dos términos, cf. POCCETTI 2009, p. 82–84; MULLEN 2011, p. 234, 2013, p. 205–207.

ilustrado en el pasaje de Lejeune: « Nous sommes en présence de deux types de phraséologie votive, l'un et l'autre indigènes, dont la *distribution* peut tenir à deux facteurs : nuances sémantiques (qui nous échappent) différenciant *dede* de *ieuru* ; traditions religieuses concurrentes (dont on peut seulement entrevoir l'existence) », ¹² de forma que la opinión general trata δεδε βρατουδεκαντεν, -μ como la fórmula epigráfica religiosa galogriega por excelencia y *ieuru*, como su equivalente en la epigrafía galolatina; aunque Lambert ha propuesto recientemente que *ieuru* podría haber sido el verbo específico de las ofrendas votivas mientras que δεδε βρατουδεκαντεν, -μ habría sido la fórmula que expresase el cumplimiento de un voto. ¹³ Por esta razón, *ieuru* ha adquirido un valor votivo intrínseco en el curso de los años. ¹⁴

Sin embargo, creo que existen argumentos sólidos para poner en duda este significado religioso atribuido “por defecto” a la forma verbal *ieuru* y que la atribución automática de las inscripciones del dossier *ieuru* a la esfera cultural debería ser repensada.

Como acabo de señalar, después de varios años de intensa discusión bibliográfica sobre el significado de *ieuru*, se ha llegado al consenso de comprenderlo como *dedit* o *dedicavit* (con una fuerte carga semántica relativa al culto), *consecrauit* o, en último lugar, *uouit*. Siendo una de las primeras formas verbales conocidas en galo, existe una vasta bibliografía sobre ella. ¹⁵ Al inicio, se aproximaba su significado al de *fecit*. La base de esta hipótesis son dos estampillas en

cerámica actualmente perdidas cuya lectura es muy dudosa. Fueron publicadas a finales del siglo XIX y, en aquella época, leídas *Cintu ieru*, es decir, « Cintu hizo » (*RIG*, II.2, L-24). ¹⁶ M. Lejeune se muestra ya escéptico sobre esta interpretación en una de sus primeras publicaciones sobre lenguas prerromanas, ya que el reclama un significado próximo a « dar, donar ». ¹⁷

En los años 80 del siglo pasado la investigación sobre *ieuru* progresó muy sustancialmente gracias a las publicaciones monográficas de P.-Y. Lambert, « Gaulois *ieuru*: irlandais (*ro*)-*ir* ‘*dicauit*’ » y de M. Lejeune, « Le dossier *ieuru* ». ¹⁸ Ambos llegaron a conclusiones parecidas sobre el significado de esta forma verbal como forma de dedicación, oponiéndose a los partidarios de interpretarla como un verbo de significado próximo a *fecit*. Lejeune y Lambert propusieron que *ieuru* era un verbo de dedicación y, posiblemente, para establecer una oposición más radical con el significado próximo a *fecit*, propusieron que *ieuru* era un verbo típico de las dedicaciones religiosas.

Lejeune comenzó la argumentación a favor de *ieuru* = *dicauit* con la estela de Saint-Germain-Source-Seine, ¹⁹ que contiene una variante de *ieuru* y también la forma verbal *auuot* que, con seguridad, se atribuye al autor material de un objeto. La ecuación *ieuru* = *fecit* ya estaba entonces descartada. Por su parte, Lambert propuso en su artículo una relación entre la etimología de *ieuru* y la del a. irl. *ro-ír* « ha dado », del verbo *ernaid*. Según él, este verbo

12 LEJEUNE 1976, p. 147.

13 LAMBERT 2014, p. 164.

14 « [L'inscription *RIG*, II.2 L-67 de Lezoux est] votive, caractérisée comme telle par *ieuri*, manifestement apparenté à *ieuru* », (LEJEUNE & MARICHAL 1976–1977, p. 152). « [*ieuru* est] le mot le plus étudié du vocabulaire gaulois et aussi le mieux attesté, qui appartient au vocabulaire épigraphique des offrandes et dédicaces » (DELAMARRE 2018³, p. 188). « Gaulish inscriptions utilizing *ieuru* seem to occur invariably to deities » (OLMSTED 2019², p. 359).

15 Ver un resumen de la bibliografía en LAMBERT 2018⁴, p. 104–106.

16 Cf. por ejemplo, WHATMOUGH 1949; WAGNER 1962.

17 « Le sens de *ieuru* n'est pas précisable. À priori, rien n'empêche que le même verbe désigne l'acte de donner telle ou telle offrande à une divinité et l'acte de donner une sépulture à tel ou tel défunt. Dans la première hypothèse (dédicace), il n'est même pas nécessaire que le datif, s'il est exprimé, soit celui de la divinité destinataire (suffisamment impliquée par le sanctuaire même où l'offrande est érigée); il peut, éventuellement, s'agir aussi bien d'un dativus commodi indiquant la personne au nom de qui, et dans l'intérêt de qui, la dédicace est faite » (LEJEUNE & MARTIN 1956, p. 78, n. 48).

18 LAMBERT 1979; LEJEUNE 1980.

19 Lejeune anticipa su opinión sobre esta inscripción en LEJEUNE & MARTIN 1956. En este momento, la interpretación de *ieuru* no se hace en clave religiosa.

« s'emploie pour le don gratuit, notamment en contexte religieux, pour les grâces accordées par Dieu ou par les saints ». ²⁰ Sin embargo, en antiguo irlandés encontramos algunos ejemplos donde la connotación religiosa de *ernaid* está ausente. ²¹ Incluso si existen opiniones escépticas sobre esta cuestión, ²² después de estas dos contribuciones fundamentales, el resto de etimologías propuestas para *ieuru* se encuentran, en términos generales, en un significado próximo a « ha ofrecido, ha donado » ²³ y, además, constatamos una evolución hacia la interpretación de *ieuru* no solamente como verbo de dedicación sino, más específicamente, como verbo de dedicación religiosa, lo que no es exactamente compatible con el registro epigráfico.

Dossier *ieuru*

Antes de comenzar el análisis de cada inscripción, examinemos las comparecencias epigráficas de este término galo. La lista propuesta por Lejeune es la siguiente (que aquí está organizada de otra manera: según la procedencia de los testimonios epigráficos, de norte a sur):

- 20 A propósito de la etimología de *ieuru*, Lejeune proponía un prefijo *i-* < **pi-* y una raíz **eu* que, posteriormente evolucionaría en *ou* (Saint-Germain-Source-Seine) y, finalmente, en *ō* (Vaison) y *ū* (LEJEUNE & MARTIN 1956, p. 78, n. 45, 1968, p. 40). Según Lejeune, la variante galogriega con *ω* sería posterior a la galolatina con *-eu-*, una conclusión criticada por LAMBERT (1979, p. 208; 2018⁴, p. 105) ya que la hipótesis de Lejeune no se sostiene arqueológicamente, visto que las inscripciones galolatinas son posteriores a las galogriegas. Ver también Schmidt 1986, p. 176. Años más tarde LAMBERT 2018⁴, p. 106 propuso que el tema (**pepor* >) **eor* (con hiato) dio lugar a dos variantes de este verbo diferenciadas por el cierre de los timbres vocálicos: « dans la succession héritée /eo/, les deux timbres ont eu tendance à se différencier : e se ferme en direction de i, o se ferme en direction de u. Peut-être y a-t-il eu, en plus, l'allongement du premier élément aux dépens du second. Par conséquent εωρου représente le thème eor- « différencié » en e-*or* (solution I) ou peut-être ē-*or* (solution II) ». La forma galogriega sería la de la solución I; la galolatina, la de la solución II. Sobre el valor vocálico de *ei-*, cf. STIFTER 2011, p. 171.
- 21 eDIL s.v. *ernaid* o dil.ie/20305.

1. *A-/ rese-/ quania-/ rios iourus / Lucio Nertecoma(tereco) //* Δαγολιτους · αουουτ (Saint-Germain-Source-Seine. L-12).
2. *Sacer Perocho / ieuru Duori-/ co · u(otum) · s(oluit) · l(ibens) · m(erito)* (Sazeirat. L-7).
3. *Martialis · Dannotali / ieuru · Vcuete · sosin / celicnon · etic gobedbi · dugiiontiio / Vcuetin / in Alisiia* (Alesia. L-13).
4. *Doiros · Segomari / ieuru · Alisanu* (Couchey. L-133).
5. *Iceauos · Op-/ pianicnos · ieu-/ ru · Brigindon+ / cantalon* (Auxey. L-9).
6. *Ande-/ camu-/ los · Touti-/ ssicnos/ ieuru* (Nevers. L-11).
7. *Licnos · Con-/ textos · ieuru/ Anualonnacu / cantosedlon* (Autun. L-10)
8. *ratin Briuationom / Frontu Tarbetis+nios / ieuru* (Naintré. L-3).
9. *[---]tos · Virilios / +τος Ουιριλλιος / Ανεουνος εποει / Eluontiu / ieuru Aneuno / Oclicno · Lugurix / Aneunicno* (Genouilly. G-225, L-4).
10. *e [---] ieuiri rigani rosmertiach* (Lezoux, L-67). ²⁴
11. *A[---] / IE[uru?---] / ESO[---]* (Lezoux, L-8).
12. *Σεγομαρος / Ουιλλοννεος / τοουτιους / ναμανσατις / ειωρου Βηλη-/ σαμι σοσιν / νεμητον* (Vaison. G-153).

- 22 MEID 1992, p. 22: *ieuru* « has so far resisted all attempts at formal and etymological analysis ».
- 23 SCHMIDT 1986 propuso la etimología **epi-pepor-u*, con el mismo tema que Lambert; pero con el preverbio **epi-*. Una opinión diferente es la de ISAAC 1997: argumenta que las reconstrucciones de Lambert, **pepor-u* y **epi-pepor-u*, habrían resultado en celta *eoru* y *eioru*, y no *ieuru*, y que, por el contrario, para *ieuru* habría que proponer una forma media de la raíz **yeh₁*- (**yeyūru*), “hacer hacer”. Ulteriores propuestas han sido formuladas por LINDEMAN 1991–1992 (εωρου sería /eβru/, de **peprō-*).
- 24 El grafito *RIG*, II.2, L-67 (LEJEUNE & MARICHAL 1976–1977) *e [---] ieuiri rigani rosmertiach* es muy problemático. Proviene de un pozo necropolitano con otros fragmentos cerámicos rotos. Los editores han considerado que esta inscripción es votiva debido a la presencia de *ieuri*, una forma del verbo *ieuru* (LEJEUNE & MARICHAL 1976–1977, p. 152). Sobre *ieuri*, LEJEUNE & MARICHAL 1976–1977, p. 153–154; LEJEUNE 1994, p. 179; DELAMARRE 2018³, p. 188, quien ve aquí una 1.^a p. sing; pero es necesario tener en cuenta que la lectura de *ieuri*, aunque verosímil, no es incontestable (*uid. infra*).

Lejeune descartó del dossier, con buen criterio, una pareja de inscripciones, ambas sobre estampilla: la primera, *Cintu ieru* (« *RIG*, II.2, L-24 »), interpretada por Whatmough como *Cintu ie<u>ru* y que, como se ha recordado más arriba, era un argumento para los partidarios de la equivalencia *ieuru* = *fecit*; la segunda, *uritu Es-/cingos* (*RIG*, II.2, L-25).²⁵

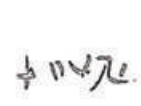
Por otra parte, actualmente, cuarenta años después del artículo de Lejeune, hay que añadir tres inscripciones más a esta nómina:

13. [N]ερτομ[αρος] Βοιου[κν]ος Ν[---]μαρος
Ανδρουσ[ιατις] μαδερα ειωραι [---]ερτοι [..]
ε[...ο[---]ικασσι[---]] (Nîmes. G-528).
14. *Bratulos* / *ieuru ratii* / *Naseia* (Naix-aux-Forges. BURNAND & LAMBERT 2004).
15. **poenino ieureu** (Mur (dit) d'Hannibal, Valais, Suiza. Ver el capítulo de M. Aberson *et alii* en este volumen para una edición completa del texto).

Además, hay otras dos inscripciones que, con dudas, podrían formar parte de este elenco: la del Pilar de los Nautas, con el término *eurises*, que podría traducirse como « dedicantes »²⁶; y el grafito *RIG*, II.2, L-68 de Lezoux [*c*]omios / [*eu*]ru / *clebili* / *canisro*; pero se trata de una pieza muy fragmentaria.

Paleografía de *ieuru*

La mayor parte de los testimonios están escritos en alfabeto latino (doce sobre quince), al contrario que los del dossier δεδε βρατουδεκαντεν, -μ, que siempre está en alfabeto griego. A nivel gráfico, se percibe un tratamiento especial de la *i*- inicial en *ieuru* (ver Tab. 1). En Auxey, por ejemplo, se lee

	Auxey. L-9
	Autun. L-10
	Alésia. L-13
	Lezoux. L-67
	Nîmes. G-528

Tab. 1: Tabla comparativa de la paleografía de las atestiguaciones de la forma verbal *ieuru*

ieu-/ru, con *i longa*, lo que podría ser una licencia paleográfica aislada; pero el hecho es que hay dos ocurrencias más de esta *i* inicial que tienen características llamativas: en Lezoux y en Alise se aprecia un claro *uacat* tras la *i*-. Quizá estemos ante una expresión gráfica de la pronunciación trisilábica de *ieuru*. En alfabeto griego, esta *i*- se escribe ει-, grafía que podría denotar un valor vocálico²⁷ ya que, como ha demostrado D. Stifter, la ι- inicial de las inscripciones galogriegas tiene un valor consonántico. El *uacat* de Alise (donde se utiliza la *i longa* para marcar la cantidad vocálica) y de Lezoux, así como la *i longa* de Auxey, apoyarían esta hipótesis que, para ratificar, habría que verificar en el resto de la epigrafía gala.

25 En un primer momento, Lejeune propuso que *uritu* era una forma sin preverbo de *ieuru* y con la misma desinencia -*itu* de *karnitu* (3^a. p. sg. perf. Cf. *RIG*, I, E-5, Todi; *RIG*, I, G-151, Saignon). En 1980 (LEJEUNE 1980, p. 112), propuso que *Uritu* era la primera parte de un antropónimo compuesto y, finalmente, en *RIG*, propone que se trate de dos nombres de sendos individuos.

26 Cf. LAMBERT 1996; DELAMARRE 2018³, p. 189.

27 No hay consenso para la silabización de *ieuru*. Entre las propuestas más recientes, ver ESKA & MERCADO 2005, p. 178–180, para los que *ieuru* es bisilábico; ver STIFTER 2011, p. 171, 173, nota 14, para quien, por el contrario, *ieuru* es trisilábico. Algunas de estas propuestas se derivan de la interpretación lírica de la inscripción de Alise (a favor, RHYS 1906, p. 281–282; STIFTER 2011; en contra, Lejeune (*RIG*); ESKA & MERCADO 2005, p. 180).

Variantes morfológicas de *ieuru*

En lo que respecta a la morfología de *ieuru*, la forma más extendida es la 3^e. p. sg. perf., aunque también se han hallado otras formas:

1. *iourus*. La variante *iourus*, de Saint-Germain-Sources-Seine (Fig. 4), presenta el diptongo *-ou-* en el interior y una *-s* final, que podría estar marcando plural, como parece que ocurre en Briona,²⁸ o podría ser una partícula.²⁹ Evidentemente, sería muy interesante resolver este punto ya que la interpretación de este texto todavía es muy deficiente, comenzando ya por la lectura. Los problemas de transcripción comienzan en la segunda línea, que contiene una presunta « e cursiva » dividida en dos líneas, para lo que yo no he encontrado paralelos. Además, convendría preguntarse si el trazo inferior del último grafema de la segunda línea, que ha pasado desapercibido hasta ahora, podría ayudar a comprender mejor el sentido de esta inscripción.³⁰ En todo caso, es evidente que aquí se encuentra un derivado del hidrónimo “Sena” divinizado, visto el registro epigráfico de Saint-Germain.³¹

La segmentación del texto es complicada, especialmente la secuencia que precede al verbo: por una parte, Lejeune propuso que *Aresequaniariños* pudiera ser un masc. sing.³² o *Aresequani*, « los ribereños del Sena », nom. masc. pl.³³ seguido por *ariños*, un nombre de magistratura local, es decir, dos sujetos yuxtapuestos. De esta forma, los ribereños del Sena y el *ariños* serían los dedicantes. Por tanto, la traducción clásica del texto queda: « Les riverains de Seine (et) Ariños ont offert (l’effigie de) Lucios fils de Nertecoma(ros) ». ³⁴ P.-Y. Lambert³⁵ propuso otras traducciones alternativas: « Le chef du district ‘Source-Seine’, Lucio(s) fils de Nertecoma(ros) a offert », aceptando que el verbo de dedicación está justo en medio del sujeto; y « Lucios fils de Nertecomaros a offert un *ariños* à *Aresequana* », suponiendo que *ariños* pudiera ser el objeto de una ofrenda en acusativo y *Aresequani*, un teónimo en dativo.³⁶

En cualquier caso, si volvemos a la forma verbal que nos interesa aquí, su característica más llamativa es la secuencia *-ou-*: en esta estela no se lee *ieuru* sino *iourus*. El timbre vocálico /o/ únicamente está atestiguado en

28 Encontramos un paralelo en la inscripción de Todi (*RIG*, II.1, E-5), con un sujeto en singular y el verbo **karnitu**; y en la de Briona (*RIG*, II.1, E-1), en la que la forma verbal es **karnitus**.

29 LAMBERT 2018⁴, p. 100.

30 ¿Podría tratarse de una *S* sinistrorsa: *Ares Sequani* o *Ares Sequaniarios*?

31 Incluso si el antropónimo *Sequanus* está bien documentado en todo el imperio, las inscripciones completas del santuario de Source de la Seine están dedicadas a la *Dea Sequana*.

32 LEJEUNE & MARTIN 1956, p. 80 una arriesgada interpretación de *Aresequaniarios* como nom. pl. de la segunda declinación, sobre la base del paralelo celtibérico, que supone un arcaísmo con conservación de la desinencia *-ōs*, poco probable en la época en la que se produjeron las inscripciones galolatinas.

33 La *a-* inicial está inscrita en el ángulo superior del tímpano del frontón. Ambos serían gentilicios que significarían “ribereños del Sena”, compuestos por la preposición *are* y *Sequana*, el antiguo nombre del

Sena. LAMBERT 2018⁴, p. 99–100 propone alternativas para la interpretación de esta difícil inscripción.

34 Lejeune, al leer « *Lucio(n) Nertecoma(ri)* », en acusativo, ha deducido la traducción « *apud Sequanam propinqui erexerunt Lucium Nertecomari f. Dagolitus sculpsit* », entendiendo así que *Nertecoma(rus?)* (antropónimo que carece de paralelos) es el patronímico de *Lucio*.

35 LAMBERT 2018⁴, p. 99–100.

36 Otro elemento interesante de esta inscripción es el uso de la letra *Q*. Este grafema se utiliza muy poco en la epigrafía gala: sólo está documentado en La Graufesenque, donde hallamos el antropónimo *Qutos* (transcrito también *Gutios* et *Cutios*, cf. DELAMARRE 2018³, p. 247); y *Equos*, *Qutios* y *Quimon* en el calendario de Coligny. No está claro si el digrama *qu* expresa en Saint-Germain-Source-Seine la labiovelar sorda /k^w/, un fonema que pasa a /p/ en galo, o si *qu* sería aquí una sílaba completa (k + u vocal) (cf. LAMBERT 2018⁴, p. 110–111).

otras dos ocasiones, ambas en la epigrafía galogriega: en Nîmes (εἰωραι) y en Vaison (εἰωρον) respectivamente, lo que sin duda indica que el autor material de la inscripción de Saint-Germain es de origen meridional, un hecho probado además por su firma, « Δαγολιτους · αυουτ » en alfabeto griego, por cierto.³⁷

2. *ieuri* / εἰωραι. La forma *ieuri* se había interpretado como 1.^a p. sg. perf. porque se halló en un grafito sobre cerámica que se consideraba una inscripción parlante (*RIG*, II.2, L-67). Pero la aparición de una gran inscripción monumental en Nîmes con la forma εἰωραι (*RIG*, I, G-528) hizo pensar, por ejemplo, a Lejeune,³⁸ en la existencia de un doble paradigma al que pertenecería *ieuri* (ver tabla, infra).³⁹
3. *ieureu*. Esta forma, que solo está documentada en el llamado Muro de Aníbal, es problemática desde el punto de vista morfológico: el final *-eu* no se explica fácilmente, en relación con la forma estándar *-u*. Los editores (Aberson *et alii*, en este volumen) se preguntan sobre la posibilidad de que pudiera ser una 1.^a p. sg. pres. o pret.

1. ^a sg.	¿ieureu?	1. ^a sg.	*-ai> -ī (<i>ieuri</i>)
3. ^a sg.	-u (<i>ieuru</i> / εἰωρον)	3. ^a sg.	-ai (εἰωραι)
3. ^a pl.	-us (<i>iourus</i>)	3. ^a pl.	?

Adaptación del cuadro de LEJEUNE 1994, p. 179 en el que plantea la existencia de un doble paradigma.

Los soportes epigráficos y el contexto arqueológico del dossier *ieuru*

La piedra es el material predominante de los soportes epigráficos del dossier *ieuru*. La mayor parte de ellos son placas o bloques (Naix-aux-Forges, Alise, Auxey, Nevers, Autun, Sazeirat, Vaison, Nîmes), aunque también se cuentan un menhir precéltico (Naintré) y una inscripción rupestre (Muro de Aníbal) y otras tipologías líticas (Genouilly, Saint-Germain-Source-Seine). Las excepciones son las inscripciones de Couchey (punteada en el mango de un cazo de bronce) y Lezoux (sobre cerámica).

Por lo que respecta a su contexto arqueológico, es necesario subrayar que desconocemos las circunstancias de hallazgo de muchas inscripciones de nuestra nómina (Naix-aux-Forges, Couchey, Nevers, Genouilly, Sazeirat *et* Vaison) y varias otras, aunque fueron encontradas junto a objetos o contextos de tipo religioso, aparecieron reutilizadas (Alise,⁴⁰ Saint-Germain-Source-Seine,⁴¹ Autun⁴²). La inscripción del llamado Muro de Aníbal fue incisa en la pared rocosa de un abrigo que se encuentra en la misma muralla. Por otra parte, a los epígrafes de Nîmes y del Mercurio de Lezoux se les puede atribuir sin dudas un contexto de hallazgo de tipo cultural y, por el

37 Este lapicida, cuya caligrafía es tan particular (*A* sin trazo interior, *R* con bucle abierto, *O* y *Q* ojivales, *L* con trazo inferior diagonal, *E* con dos trazos verticales), probablemente trabajó en este santuario, como puede constatar en otras dos dedicaciones de *Fontes Sequanae*, *CIL*, XIII, 2864 y DEYTS 1994, pl. 55. Otra cuestión para la que no se ha llegado a un consenso es la razón de ser de la /q/ ni si la forma galogriega es la original y ha evolucionado en /e/, o a la inversa (ver LAMBERT 2018⁴, p. 104–106). Schmidt propuso el valor fonético /eōru/ o /iōru/ para la forma galogriega, que sería, según él, más evolucionada que la galolatina, puesto que contendría la transformación del diptongo /eū/ en /ō/ (de la forma **epi-pepor-* > *i-eor-* > *ieur-*, propuesta por LAMBERT 1979). Sin embargo, esta hipótesis no se sostiene desde el punto de vista de la cronología, puesto que las inscripciones galolatinas son

posteriores a las galogriegas (cf. LAMBERT 2018⁴, p. 105). Sobre el valor vocálico de εἰ-, cf. también STIFTER 2011, p. 171 Ver nota 20.

38 LEJEUNE 1994, p. 179.

39 Esta no es la única hipótesis: también se ha propuesto el dual para Nîmes y Lezoux (VILLANUEVA SVENSSON 2001).

40 La inscripción de Alise fue reutilizada cerca del Monumento de Ucuetsis, donde había también una dedicación consagrada a la misma divinidad.

41 Esta inscripción estaba ubicada en la parte superior de una estela originariamente; pero en el momento de ser hallada formaba parte de la canalización del santuario de *Fontes Sequanae*, junto con otra inscripción y fragmentos de esculturas.

42 Otras inscripciones descubiertas junto a L-10, en Autun, están dedicadas a Anvalo.

contrario, a las de Auxey, Naintré⁴³ y Lezoux,⁴⁴ uno no cultural.

Vistos los débiles datos que proporcionan los contextos arqueológicos de hallazgo de los epígrafes y dado que la tipología de los soportes tampoco es concluyente sobre la naturaleza religiosa o no de este conjunto de textos (no encontramos altares ni ámulas, como ocurre en las inscripciones con δεδε βρατουδεκαντεν, -μ) pasemos a un análisis textual con el objeto de determinar el género epigráfico de las inscripciones que contienen *ieuru*.

Géneros epigráficos del dossier *ieuru*

De entre las quince inscripciones que contienen *ieuru*, cuatro son, sin dudas, dedicaciones religiosas, a juzgar por la presencia de teónimos:

1. *Vcuetis*, en *Martialis · Dannotali / ieuru · Vcuete · sosín / celicnon · etic gobedbi · dugiñontiño / Vcuetin / in Alisiia* (Alesia. *RIG*, II.1, L-13). Esta divinidad era venerada en Alesia, como puede deducirse de *CIL*, XIII, 11247, dedicada *Deo Vcueti et Bergusiae*.⁴⁵ Esta inscripción, sobre *tabula ansata*, es la conmemoración de la dedicación de un *celicnon* (« lieu de banquets »).⁴⁶ Podemos, por tanto, estar seguros del carácter religioso de esta inscripción y de que *ieuru* aquí expresa una donación a la divinidad.
2. *Alisanu*, en *Doiros · Segomari / ieuru · Alisanu* (Couchey. *RIG*, II.2, L-133). Este dios está documentado en una pieza similar (otro cazo de bronce) con una inscripción latina (Figs. 5–6): *Deo Alisano Paullinus / pro Contedio fil(io) suo / u(otum) s(oluit) l(ibens) m(erito)* (*CIL*, XIII, 2843, encontrada a aproximadamente 65 km de Couchey).⁴⁷ Se trata de una ofrenda a la divinidad expresada con el verbo *ieuru*.
3. *Belesama*, en *Σεγομαρος / Ουιλλοννεος / τοουτιους / ναμαυσαις / ειωρου Βηλη- / σαμι σοσιν / νεμητον* (Vaison. *RIG*, I, G-153). La diosa *Belisama* (con *-i-* en latín) está documentada en una dedicación latina del sur de Aquitania (*CIL*, XIII, 8, *Mineruae Belisamae Sacrum*), lo mismo que su paredro *Belisamaro* (*AE*, 1901, 202, en Chalon-sur-Saône)⁴⁸ y, por otra parte, la naturaleza religiosa de *νεμητον* no plantea ninguna duda: *ieuru* es el verbo de donación de esta dedicación a la divinidad.
4. *Poeninos*, en **poenino ieureu** (M. Aberson *et alii*, en este volumen). Los editores de la inscripción subrayan que el teónimo *Poeninus* está bien atestiguado en el santuario del Gran San Bernardo y en Camisana 1 (Carona).

Por último, no está claro si el *Rosmertiac* de la « Terrine de Lezoux » (*RIG*, II.2, L-67) es un teónimo: de hecho, lo que está documentado en epigrafía latina es *Rosmerta*.⁴⁹ Al comienzo se barajó la hipótesis de ver aquí un derivado en *-āko-*, « las Rosmertiacas », la fiesta en honor a la diosa Rosmerta, *Rosmertiac(on)*, en

43 La inscripción de Auxey (*RIG*, II.1, L-9) se halló de forma fortuita en el curso de unos trabajos agrícolas como cobertura de un sepulcro; el menhir de Naintré (*RIG*, II.1, L-3), *in situ*, no está relacionado con ninguna estructura religiosa (DUPRAZ & ESTARÁN 2017).

44 El grafito sobre la « Terrine de Lezoux » (*RIG*, II.2, L-67) se halló en una fosa de una necrópolis, donde había recipientes íntegros, un cráneo humano, uno de perro y una inhumación de un hombre. El texto fue inscrito sobre uno de estos recipientes de cerámica común.

45 Este teónimo también podría estar documentado en Entrains-sur-Nohain, a cerca de 100 km de Alise-Saint-Reine (*AE*, 1995, 195): *deo Vcu[---]*. Sobre esta divinidad, *cf.* OLMSTED 2019², p. 433–434.

46 LAMBERT 2018⁴, p. 101–02. Para la interpretación de *celicnon* como « coupelle », *cf.* PAILLER 2008.

47 Sobre esta divinidad, *cf.* FINOCCHI 1994, p. 22; OLMSTED 2019⁴, p. 436.

48 Sobre Belesama, *cf.* FINOCCHI 1994, p. 33–34.

49 Existe una vasta bibliografía sobre la diosa Rosmerta, *cf.* p. ej. DUVAL 1957, p. 55–56; OLMSTED 2019², p. 406; DROIXHE 2002, p. 67–71.

gen. pl.⁵⁰ Por otro lado, la palabra precedente es *rigani*, el dativo de « reina », un lexema que también conocemos como teónimo.⁵¹ A la espera de nuevos datos, creo preferible poner esta inscripción, encontrada, además, en contexto funerario (cf. nota 27), en cuarentena por lo que respecta a su interpretación.

Aparte de las cinco inscripciones que se acaban de comentar, existen otras que contienen términos en dativo que quizás pudieran ser teónimos. Se trata de términos solo documentados en esas inscripciones para cuya catalogación como teónimos de forma irrefutable no es posible encontrar argumentos definitivos. Lejeune⁵² estaba convencido de la naturaleza teonímica de estos nombres ya que, en su opinión, sería extraño hallar fórmulas onomásticas unimembres en las dedicaciones. Sin embargo, los ejemplos de individuos con fórmula onomástica unimembre son bastante abundantes en la Galia.⁵³ Las dos inscripciones que plantean este problema son las de Genouilly y, de nuevo, Saint-Germain-Source-Seine.

De los tres textos incisos en la gran estela de Genouilly, una inscripción, por otra parte, fundamental desde el punto de vista de los contactos lingüísticos y de la historia de la escritura en la Galia, solo uno de ellos es una dedicación que contiene la forma verbal *ieuru* (Fig. 7). El primero es un texto dígrafo que contiene un nombre personal inscrito en alfabeto latino y alfabeto griego, [---]tos · Virilios / +τος Ουριλλιος. Desconocemos si se trata de un texto funerario u honorífico. El segundo texto es la indicación del autor material del

epígrafe anterior escrito en lengua y alfabeto griegos: Ανεουνος εποει. Por último, el tercero contiene la dedicación: *Eluontiu / ieuru Aneuno / Oclicno · Lugurix / Aneunicno* (Genouilly. G-225, L-4), hecho por dos individuos, uno de los cuales es « l'hellénomane »⁵⁴ de texte 2, *Aneuno*, y el otro, su hijo.

Tradicionalmente se ha interpretado *Eluontiu* como un teónimo.⁵⁵ De hecho, Lejeune, pese a que argumentó a favor de la naturaleza antroponímica de *Eluontiu*,⁵⁶ llegó a la conclusión de que esta palabra debería ser un teónimo debido, por un lado, a la presencia de *ieuru*, y, por otro, a que se trataba de una fórmula unimembre, lo que da lugar a una argumentación circular. Sin embargo, parece que *Elu(o)*- es un elemento bien conocido en la onomástica personal,⁵⁷ así como los sufijos *-ont-io-*. Además, la argumentación a favor de la interpretación de *Eluontiu* como un individuo y no como una divinidad se refuerza cuando se examina una estela similar, hallada justo al lado de la que estoy comentando (Fig. 8), en la que se lee *Ruondu* (RIG, II.1, L-5), que es un nombre de persona.⁵⁸

Otro de los problemas que plantea la gran inscripción de Genouilly es que el verbo *ieuru* está conjugado en singular pese a la presencia de dos sujetos: el orden habitual, SV(I)O, se ha invertido por el orden IVS, posiblemente para hacer hincapié en el nombre del difunto *Eluontiu* y no en el de los dedicantes de su epitafio, *Aneuno Oclicno* y su hijo, *Lugurix Aneunicno*.

La epigrafía gala también ofrece paralelos de dedicaciones a individuos de nombre unimembre

50 Cf. LAMBERT 2018⁴, p. 147–148.

51 Sobre las reinas, cf. JUFER & LUGINBÜHL 2001, p. 13–14.

52 LEJEUNE 1980, p. 115.

53 Por ejemplo, RIG, I, G-65, Κορηλια Ροκλοισιαβο βρατου δεκαντ(εμ ο -εν?) ; RIG, I, G-27, Οσηβρουμαρος δεδε Ταπανου βρατουδεκαντεμ ; RIG, I, G-224, Αλλετινος Καρνου Αλ[ι]σο[ντ] εας ; BURNAND & LAMBERT 2004, *Bratulos ieuru ratii Naseia* ; RIG, II.2, L-77, *Labrios neat Vxoune* ; además de los casos en los que el individuo se denomina con su nombre y un sobrenombre, como RIG, I, G-183, Εκλιος Ρουμανος Ανδοουνναβο δ(ε)δ(ε) βρατου δεκαντεν y probablemente, RIG, II.1, L-10, *Licnos Contextos ieuru Anualonnacu cantosedlon*.

54 Así lo denominó M. Lejeune (RIG, II.1, p. 86).

55 Cf. el repertorio de JUFER & LUGINBÜHL 2001, p. 38; LAMBERT 2018⁴, p. 96.

56 Cf. RIG, I, p. 338. EVANS 1967, p. 348–349 considera *Eluontiu* como un nombre personal: « *The form is almost certainly a personal name* ».

57 EVANS 1967, p. 347–349 ; DELAMARRE 2018³, p. 162.

58 Cf. por ejemplo, CIL, II.2, L-77, *D(is) M(anibus) / Oclatio / Marito L. f. / Rundo fil(ius) / Materna* (Sankt Julian, Germania Superior) ; AE, 1980, 844, *[Her] cu[li] / Victori / L(ucius) Iul(ius) Iulia/nus qui et / Rundacio / q(uin)q(uennalis) / ex uoto po/[s]uit l(ocus) d(atus) ex de(creto) or(dinis)*.

donde se mencionan a los dedicantes, como la inscripción de Nérís-les-Bains. Su texto, *Bratronos / Nañtoñ{t}icn(os) / Epađatexto-/ rici · leucutio / suiorebe · togi-/ toi (o logitoi⁵⁹)*, traducido como « Bratronos fils de Nantonios a établi le *leucutio* pour Epađatextorix avec les sœurs »⁶⁰ permite, en principio, atribuir un valor tanto teonímico⁶¹ como antropónimo⁶² a *Epađatextorix*; pero lo cierto es que el primer elemento, *Epađ*, también está documentado en *Epasnactus* en César (CAES. BCiv. VIII 44), un caudillo galo en cuyo nombre también se acuñó moneda,⁶³ y, en cuanto al segundo elemento, se pueden tomar como paralelos el antropónimo *Atectorix* que también se grabó en las leyendas monetarias, y un *Atextus* registrado en la epigrafía latina.⁶⁴

Quedan explicadas, por tanto, las razones por las cuales excluimos la inscripción de Genouilly de la nómina de epígrafes religiosos. En cuanto a la inscripción de Saint-Germain-Source-Seine, que ya hemos comentado a propósito de la forma verbal *iourus*, es particularmente difícil hallar un teónimo al que el texto pudiera estar dedicado. Se han expuesto los problemas de lectura y de interpretación del primer elemento, quizá *Aresequaniariños*, probablemente el sujeto. Sólo queda *Lucio Nertercoma(tereco ?)*, representado en la escultura, como posible complemento indirecto y destinatario de la inscripción; pero el final en -o de *Lucio* no habla en favor de esta

hipótesis. Tampoco la diosa *Sequana* parece la destinataria de la dedicación: si bien es cierto que el epígrafe se halló en un santuario dedicado a ella, la divinización del río Sena, jalonado de epigrafía latina dedicada a esta divinidad en un momento posterior,⁶⁵ el texto galo no contiene este término, independientemente de la segmentación del texto por la que se opte (*uid. supra*).⁶⁶

Cuatro dedicates del elenco plantean una problemática diferente: no son dedicates religiosas para una divinidad sino donaciones de un objeto para un lugar, en ocasiones, de culto.

1. La inscripción de Auxey (*RIG*, II.1, L-9) (Fig. 9) refuerza el hecho de que *ieuru* no significa *per se* “consagrar, ofrecer a una divinidad”, sino, simplemente, “dedicar”: *Iccauros · Op-/ pianicnos · ieu-/ ru · Brigindon+? / cantalon*. El nombre del dedicante y el verbo *ieuru* son claros; pero no lo es tanto la lectura *Brigindon* o *Brigindon+*. Además, este término es un hapax, lo mismo que *cantalon*. Las aproximaciones semánticas a este término no han sido concluyentes, y se han ofrecido las alternativas « pilier rond » (**canto-*) o « chant » (**kan-*).⁶⁷ En cuanto a *Brigindon* o *Brigindon+*, la supuesta divinidad, sabemos que *Brigin(us)* era un antropónimo⁶⁸ y *Briginn(o ? , -um ?---)*, un topónimo presente en la inscripción “geográfica” de Nîmes (*CIL*, XII, 3362), la actual Brignon; pero no he hallado paralelos teonímicos.⁶⁹

59 Cf. DELAMARRE 2018³, p. 206–207 ; LAMBERT 2018⁴, p. 106–107 prefiere leer *logitoi*, lo que hace más fácil derivar una etimología derivada de la raíz **leg-*, « coucher, poser ». Cf. también SCHMIDT 1986, p. 179, (« er hat gelegt »).

60 DELAMARRE 2018³, p. 200.

61 De hecho, este término está interpretado por JUFER & LUGINBÜHL 2001, p. 24 como una divinidad.

62 Cf. *RIG*, II.1, p. 97.

63 LAMBERT 2018⁴, p. 107. Este jefe galo también está documentado en una serie de monedas arvernas (*Epađ*), cf. NIETO PELLETIER 2013, p. 225 ss. Sobre este caudillo, cf. LAMOINE 2013, §20.

64 Leyenda monetaria *RIG*, IV, n.º 51 e inscripción latina *CIL*, XIII, 3017.

65 CAG 21/3, p. 126–128, 132.

66 Sobre esta particularidad, cf. MEID 1992, p. 30–33.

67 DELAMARRE 2018³, p. 103.

68 *Brigin(us) Callidi [fil(ius?)]*, *CIL*, XIII, 4691, Soulosse; *Brigin(o)*, *CIL*, XIII, 10010, 355 , Angers; *Brigini Ingenui l.*, *AE*, 1969/1970, 306a-b, Chichester. EVANS 1967, p. 314–316 ya sugirió esta interpretación de *Brigindoni* como el nombre personal de **Brigindona* en dativo. Para explicar esto, ha subrayado el hecho de que esta inscripción se halló como la parte superior de un sarcófago cuya difunta sería Brigindona. Sin embargo, actualmente parece claro que la pieza estaba en un contexto secundario.

69 FINOCCHI 1994, p. 36–37 ha incluido en el diccionario de divinidades de la Narbonense a las *Briginnensis Aquae*, apoyándose solamente en la inscripción *CIL*, XII, 2913 de *Briginn*, cuyo texto es: *G(aius!) Aureli/ us Aquis B(riginnensibus?) / u(otum) s(olvit) l(ibens) m(erito)*. Incluso aunque el desarrollo de la abreviatura

Podría pensarse, entonces, en *Brigindon* (la lectura más probable) quizá como un adjetivo toponímico de *cantalon*, de la misma forma que *Naseia* en Naix-aux-Forges, *ratii Naseia*, « el *ratii* de *Nasium* ». ⁷⁰

2. La inscripción de Autun (*RIG*, II.1, L-10) plantea la misma cuestión: *Licnos · Con-/ textos · ieuru / Anualonnacu / canecosedlon*. Aquí, *Licnos* Contextos dedica un *canecosedlon*.⁷¹ El beneficiario de esta donación no es exactamente una divinidad: el *-āko-* denota procedencia y, por tanto, *Anualonnacos* podría entenderse como el santuario de *Anualos*, como propuso Lambert.⁷² Se trata, por tanto, de una inscripción de tipo evergético, de dedicación de una instalación o infraestructura de un santuario hecha por un notable local.
- 3 y 4. Pueden documentarse este tipo de *largitiones* en otras partes de la Galia, especialmente en dos inscripciones donde se conmemora la donación de un *ratin*: *ratin Briuatiom / Frontu Tarbetis+nios / ieuru* (*RIG*, II.1, L-3) y *Bratulos / ieuru ratii / Naseia* (BURNAND & LAMBERT 2004). Si E. Dupraz y yo estamos en lo cierto, *ratin* hace referencia al límite (¿sagrado?) de las ciudades de **Briua* et *Nasium*, respectivamente.⁷³ Pero, incluso si aceptamos la hipótesis tradicional de Lambert en virtud de la cual *ratin* significa « vado », *ieuru* no tendría aquí ningún matiz religioso.

Para terminar con el dossier *ieuru*, señalaré la existencia de tres inscripciones que apenas pueden contribuir a esclarecer nuestras dudas: por una parte, una inscripción procedente de Nevers, perdida, cuyo contexto arqueológico se ignora, que solo contiene el nombre del dedicante y *ieuru*; por otra, la inscripción del Mercurio de Lezoux que, a juzgar por su soporte (una escultura de Mercurio) perfectamente podría ser una inscripción de tipo religioso. Sin embargo el epígrafe está tan erosionado que apenas se puede leer (Fig. 10). Por último, la interpretación de la inscripción de Nîmes, procedente del santuario de la Fuente y que ya se ha comentado aquí a propósito de su forma verbal *εἰωπαί*, todavía es bastante opaca, ya que solo puede identificarse un dativo ([---]ικνῖαι), y quizá un objeto directo (μαδερα).⁷⁴

En último lugar, uno de los argumentos más potentes de Lejeune para explicar *ieuru* desde una perspectiva religiosa es la presunta “traducción” de este verbo como *u(otum) · s(oluit) · l(ibens) · m(erito)* en la inscripción mixta de Sazeirat (*RIG*, II.1, L-7).⁷⁵ Actualmente puede afirmarse que este tipo de traducción “parcial” es inexistente en las inscripciones mixtas: la práctica habitual en este tipo de inscripciones en dos lenguas consiste en que la fórmula latina complementa pero no traduce un texto en lengua local,⁷⁶ como se ha documentado en Lusitania. El ejemplo más claro es la inscripción de Viseu: una dedicación escrita en lusitano que termina con la fórmula latina *u. s. l. m.*⁷⁷ Incluso si Lejeune pudiera tener razón para defender el matiz religioso de *ieuru* en la inscripción de Sazeirat, creo que podría argumentarse un discurso

fuese *B(riginnensibus?)* no puede concluirse la existencia de una divinidad **Brigindona*, tal y como está incluida en el repertorio de JUFER & LUGINBÜHL 2001, p. 31. También OLMSTED 2019², p. 359 es partidario de comprender **Brigindona* como un teónimo.

⁷⁰ Sobre *ratii*, cf. DUPRAZ & ESTARÁN 2017.

⁷¹ « Un siège doré » ? LAMBERT 2018⁴, p. 98, DELAMARRE 2018⁴, p. 102.

⁷² LAMBERT 2018³, p. 39, 98. Cf. también NEGRE 1990, n.º 3136–3170. JUFER & LUGINBÜHL 2001, p. 22 han incluido *Anuallonnacu* en la lista de teónimos galos, como también OLMSTED 2019², p. 331, quien

prefiere el análisis de THURNEISEN 1946, p. 181, como teónimo.

⁷³ DUPRAZ & ESTARÁN 2017.

⁷⁴ LEJEUNE & PAILLET 1992, p. 91 proponen la interpretación de la tercera línea del bloque A, *Ανδρουσ[---]*, como una alusión al topónimo Andouze. También es posible que se trate de la divinidad *Andose*, documentada como apelativo de Hércules en Narbona (*CIL*, XII, 4313). Cf. FINOCCHI 1994, p. 25–26 ; JUFER & LUGINBÜHL 2001, p. 22.

⁷⁵ La argumentación se encuentra en LEJEUNE 1980, p. 114–115.

⁷⁶ ESTARÁN 2016, GL2.

⁷⁷ ESTARÁN 2016, Lu12.

diametralmente opuesto a partir de este mismo epígrafe: *ieuru* no tendría ninguna carga semántica religiosa y es precisamente la fórmula latina *uotum soluit libens merito* lo que se la da.

En conclusión, creo haber expuesto que contamos con suficientes indicios para entender que *ieuru* no estaba provisto de una carga semántica religiosa, como se ha tenido tendencia a ver. Pienso que su significado está cercano al de las formas verbales latinas *dedit* o *dedicauit*, como de hecho Lambert propuso antes de sobreentender un matiz sacro en *ieuru*. Después del examen de la nómina de inscripciones que contienen *ieuru* y sus variantes, creo que puede concluirse que *ieuru* es efectivamente un verbo de dedicación; pero de dedicación no necesariamente religiosa. De la misma forma que otros verbos hallados en dedicaciones como *neat* o *neai*, *legasit*, *readdas*⁷⁸ o, sobre todo, *dede*, el verbo de dedicación religiosa por excelencia del sur de la Galia, que no tiene connotaciones religiosas *per se* sino solo junto con *βρατου δεκαντεν*. Ambos, *ieuru* y *dede*, tienen un significado próximo a « ofrecer ». Esta hipótesis está también fundada en la posible etimología del verbo, como Lambert vio perfectamente al vincularlo con el a. irl. *ernaid*. *Addendum*: En el transcurso de la preparación de estas actas se han producido sustanciales avances en el estudio de la lengua gala, materializados tanto en trabajos de síntesis (A. Mullen, C. Ruiz-Darasse, *Galo. Lengua, escritura, epigrafía*, Zaragoza, 2019) como de edición (proyecto RIIG, liderado por C. Ruiz Darasse) y de compilación (actualización del censo de inscripciones galas en el banco de datos AELAW). Asimismo, entre los progresos ocurridos en este *impasse* cabe citar la defensa de tesis doctoral de G. De Tord, “Epigrafía religiosa en lenguas locales del occidente mediterráneo”.

Maria José Estarán Tolosa
Universidad de Zaragoza
Instituto Universitario de Investigación en
Patrimonio y Humanidades
<mjestaran@unizar.es>

78 *Buscilla sosio legasit in Alixie magalu* (RIG, II.2, L-79), *[--- V]ercobretos readdas* (RIG, II.2, L-78), *Labrios neat Vxoune* (RIG, II.2, L-77).

Bibliografía

- BATS 1988
BATS (M.) – « La logique de l'écriture d'une société à l'autre en Gaule méridionale protohistorique », *Revue archéologique de Narbonnaise*, 21, 1988, p. 121–148.
- BURNAND & LAMBERT 2004
BURNAND (Y.), Lambert (P.-Y.) – « Découvertes récentes d'une inscription gallo-latine sur pierre à Nasium – Naix-aux-Forges (Meuse) », *Comptes rendus des séances de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, 148–2, 2004, p. 683–690.
- DELAMARRE 2018³
DELAMARRE (X.) – *Dictionnaire de la langue gauloise – une approche linguistique du vieux celtique continental*, Paris, 2018, tercera edición.
- DEYTS 1994
DEYTS (S.) – *Un peuple de pèlerins. Offrandes de pierre et de bronze des Sources de la Seine*, Dijón, 1994.
- DROIXHE 2002
DROIXHE (D.) – *L'Étymon des dieux. Mythologie gauloise, archéologie et linguistique à l'âge classique*, Ginebra, 2002.
- DUPRAZ 2018
DUPRAZ (E.) – « Un genre épigraphique à Glanum et alentours : les stèles funéraires gallo-grecques », *Études Celtiques*, 44, 2018, p. 35–72.
- DUPRAZ & ESTARÁN 2017
DUPRAZ (E.), ESTARÁN (M. J.) – « Sur le signifié du lexème gaulois *ratin* », *Zeitschrift für celtische Philologie*, 64, 2017, p. 1–18.
- DUVAL 1957
DUVAL (P.-M.) – *Les dieux de la Gaule*, Paris, 1957.
- ESKA 2007 (a)
ESKA (J. F.) – « Rethinking the evolution of Celtic constituent configuration », in: R. KARL, D. STIFTER (ed.) – *The Celtic World. Critical concepts in historical studies. Volume IV. Celtic linguistics*, Londres-Nueva York, 2007, p. 74–100.
- ESKA 2007 (b)
ESKA (J. F.) – « On basic configuration and movement within the Gaulish clause », in: P.-Y.

- LAMBERT, G.-J. PINAULT (ed.) – *Gaulois et celtique continental*, Ginebra, 2007, p. 215–229.
- ESKA & MERCADO 2005
ESKA (J. F.), MERCADO (A. O.) – « Observations on verbal art in ancient Vergiate », *Historische Sprachforschung*, 118, 2005, p. 160–184.
- ESTARÁN 2016
ESTARÁN (M. J.) – *Epigrafía bilingüe del occidente romano. El latín y las lenguas locales en las inscripciones bilingües y mixtas*, Zaragoza, 2016.
- ESTARÁN 2018
ESTARÁN (M. J.) – « Los tituli sacri y la epigrafía pública en el ámbito itálico, Galia e Hispania (siglos IV – I a. C.) », in: F. BELTRÁN, B. DÍAZ (ed.), *El nacimiento de las culturas epigráficas en el occidente mediterráneo. Modelos romanos y desarrollos locales (III-I a.E.)*, Madrid, 2018, p. 231–251.
- EVANS 1967
EVANS (E.) – *Gaulish Personal Names*, Oxford, 1967.
- FINOCCHI 1994
FINOCCHI (P.) – *Dizionario delle divinità indigene della Gallia Narbonense*, Roma, 1994.
- ISAAC 1997
ISAAC (G.) – « Two continental Celtic verbs », *Studia Celtica*, 31, 1997, p. 161–168.
- JUFER & LUGINBÜHL 2001
JUFER (N.), LUGINBÜHL (T.) – *Répertoire des dieux gaulois*, Paris, 2001.
- LAMBERT 1979
LAMBERT (P.-Y.) – « Gaulois IEVRV: irlandais (ro)-ír “dicauit” », *Zeitschrift für celtische Philologie*, 37, 1979, p. 207–213.
- LAMBERT 1996
LAMBERT (P.-Y.) – « Notes gauloises », in: W. MEID, P. ANREITER (eds.) – *Die grösseren altkeltischen Sprachdenkmäler, Akten des Kolloquiums Innsbruck, 29. April – 3. Mai 1993*, Innsbruck, 1996, p. 86–106.
- LAMBERT 2014
LAMBERT (P.-Y.) – « La prière dans les cultures celtiques », in: Ch. GUITTARD, M. MAZOYER (ed.), *La prière dans les langues indo-européennes: linguistique et religion*, Paris, 2014, p. 157–169.
- LAMBERT 2018⁴
LAMBERT (P.-Y.) – *La Langue Gauloise. Description linguistique, commentaire d’inscriptions choisies*⁴, Paris, 2018.
- LAMOINE 2013
LAMOINE (L.) – « Se nommer, être nommé et intégrer le monde romain à partir de la documentation gauloise », *Droit et cultures*, 64, 2013, 69–90.
- LEJEUNE 1968
LEJEUNE (M.) – « Inscriptions lapidaires de Narbonnaise », *Études Celtiques*, 12, 1968, p. 21–91.
- LEJEUNE 1976
LEJEUNE (M.) – « Quel celtique dans dedebrotoudekantem? », in: A. MORPURGO DAVIES, W. MEID (ed.), *Studies in Greek, Italic and Indo-European Linguistics offered to Leonard R. Palmer on the occasion of his Seventieth Birthday, June 5, 1976*, Innsbruck, 1976, p. 135–151.
- LEJEUNE 1980
LEJEUNE (M.) – « Le dossier gaulois ieuru », in: J. BINGEN, A. COUPEZ, F. MAWET (ed.), *Recherches de linguistique. Hommages à M. Leroy*, Bruselas, 1980, p. 110–118.
- LEJEUNE 1994
LEJEUNE (M.) – « Notes d’étymologie gauloise : XI. Dîme gauloise ou dîme grecque ; – XII. Εἰωπαί (Nîmes) », *Études Celtiques*, 30, 1994, p. 175–180.
- LEJEUNE & MARTIN 1956
LEJEUNE (M.), MARTIN (R.) – « Stèle inscrite des sources de la Seine », *Revue des Études Anciennes*, 58/1–2, 1956, p. 71–82.
- LEJEUNE & MARICHAL 1976–1977
LEJEUNE (M.), MARICHAL (R.) – « Textes gaulois et gallo-romains en cursive latine. 1. Lezoux. 2. Chamalières », *Études Celtiques*, 15, 1976–1977, p. 151–168.
- LEJEUNE & PAILLET 1992
LEJEUNE (M.), PAILLET (J.-L.) – « La dédicace nîmoise de Nertomarus d’Andouze », *Documents d’Archéologie Méridionale*, 15, 1992, p. 90–95.
- LINDEMAN 1991–1992
LINDEMAN (F. O.) – « Gaulish ieuru and Old Irish ír », *Studia Celtica*, 26–27, 1991–1992, p. 7–8.
- MEID 1992
MEID (W.) – *Gaulish inscriptions. Their interpretation in the light of archaeological evidence and their value as a source of linguistic and sociological information*, Budapest, 1992.
- MULLEN 2011
MULLEN (A.) – « Reflets du multiculturalisme. La création et le développement du gallo-grec », in: C. RUIZ DARASSE, E. R. LUJÁN (ed.), *Contacts*

- linguistiques dans l'Occident méditerranéen antique*, Madrid, 2011, p. 227–240.
- MULLEN 2013
MULLEN (A.) – *Southern Gaul and the Mediterranean. Multilingualism and multiple identities in the Iron Age and Roman Periods*, Cambridge, 2013.
- NEGRE 1990
NEGRE (E.) – *Toponymie Générale de la France. Etymologie de 35.000 noms de lieux*, Ginebra, 1990, n.º 3136–3170.
- NIETO PELLETIER 2013
NIETO PELLETIER (S.) – *Catalogue des monnaies celtiques. 1. Les Arvernes (centre de la Gaule)*, París, 2013.
- OLMSTED 2019²
OLMSTED (G. S.) – *The gods of the Celts and the Indo-European*, Innsbruck, 2019, segunda edición.
- PAILLER 2008
PAILLER (J.-M.) – « Les Rutènes, peuple des eaux vives », in: *Voyages en antiquité: mélanges offerts à Hélène Guiraud*, Tolosa, 2008, p. 341–352.
- POCCETTI 2009
POCCETTI (P.) – « Paradigmi formulari votivi nelle tradizioni epicoriche dell'Italia antica », in: J. BODEL, M. KAJAVA (ed.) – *Dediche sacre nel mondo greco e romano: diffusione, funzioni, tipologie*, Roma, 2009, p. 43–94.
- PRAG 2013
PRAG (J.) – « Epigraphy in the western Mediterranean: a Hellenistic phenomenon? », in: J. PRAG, J. C. QUINN (ed.), *The Roman West. Rethinking the Ancient Mediterranean*, Oxford, 2013, 320–347.
- RHYS 1906
RHYS (J.) – *The Celtic Inscriptions of France and Italy*, Oxford, 1906.
- SCHMIDT 1986
SCHMIDT (K. H.) – « Zur Rekonstruktion des Keltischen. Festlandkeltisches und inselkeltisches Verbum », *Zeitschrift für celtische Philologie*, 41, 1986, p. 159–179.
- STIFTER 2011
STIFTER (D.) – « The textual arrangement of Alise-Sainte-Reine [L-13] », *Zeitschrift für celtische Philologie*, 58/1, 2011, p. 165–182.
- SZEMERÉNYI 1974
SZEMERÉNYI (O.) – « A Gaulish dedicatory formula », *Zeitschrift für vergleichende Sprachforschung*, 88/2, 1974, p. 246–286.
- SZEMERÉNYI 1991
SZEMERÉNYI (O.) – « Review of: De Bernardo Stempel (P.), 1987, *Die Vertretung der indogermanischen liquiden und nasalen Sonanten im Keltischen*, Innsbruck », *Zeitschrift für celtische Philologie*, 44, (1991), p. 299–312.
- THURNEISEN 1946
THURNEISEN (R.) – *A Grammar of Old Irish*, Dublin, 1946.
- VILLANUEVA SVENSSON 2001
VILLANUEVA SVENSSON (M.) – « Gaulish *ieuri*/εἰωραῖ and the 2nd/3rd dual ending of the Indo-European Perfect and Middle », *Zeitschrift für vergleichende Sprachforschung*, 114, 2001, p. 147–163.
- WAGNER 1962
WAGNER (H.) – « Gaulish *ieuru* 'fecit' », *Ériu*, 19, 1962, p. 87–88.
- WHATMOUGH 1950
WHATMOUGH (J.) – « Gaulish *tuθhos*, *auot*, *ieuru* », *Journal of Celtic Studies*, 1, 1950, p. 7–10.

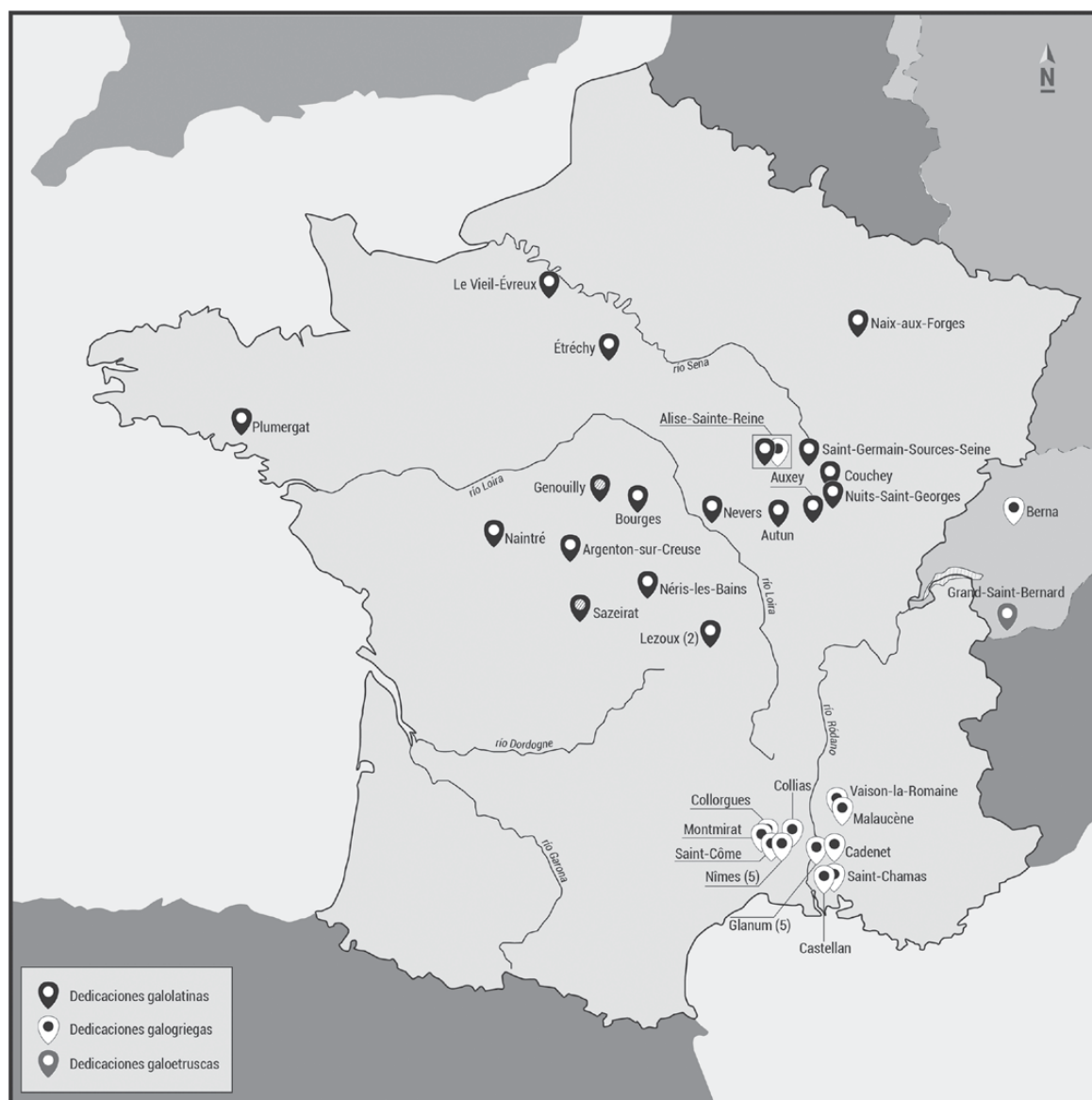


Fig. 1: Mapa de distribución de las dedicaciones religiosas en galo.

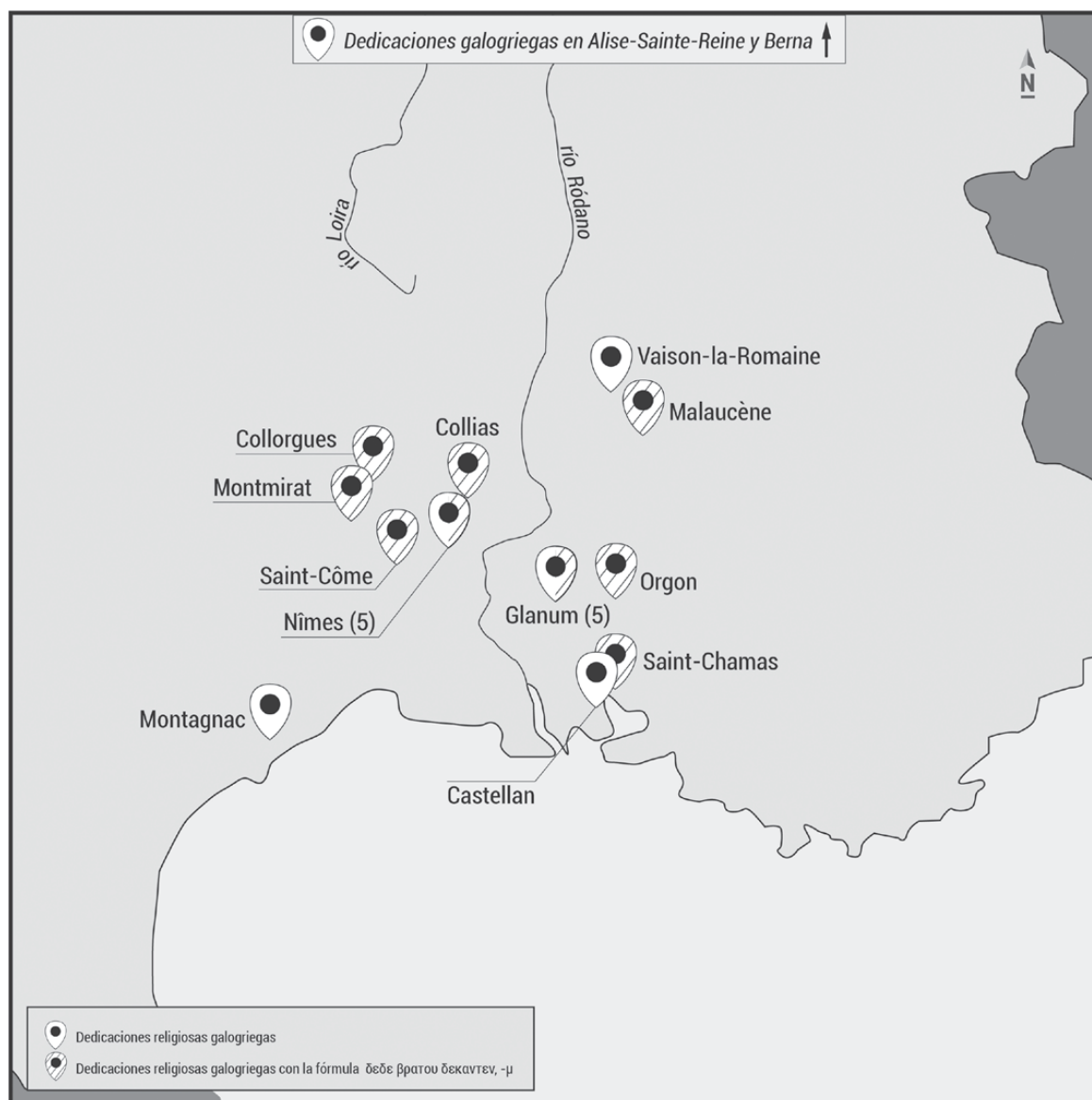


Fig. 2: Mapa de distribución de la fórmula δεδε βρατουδεκαντεμ.

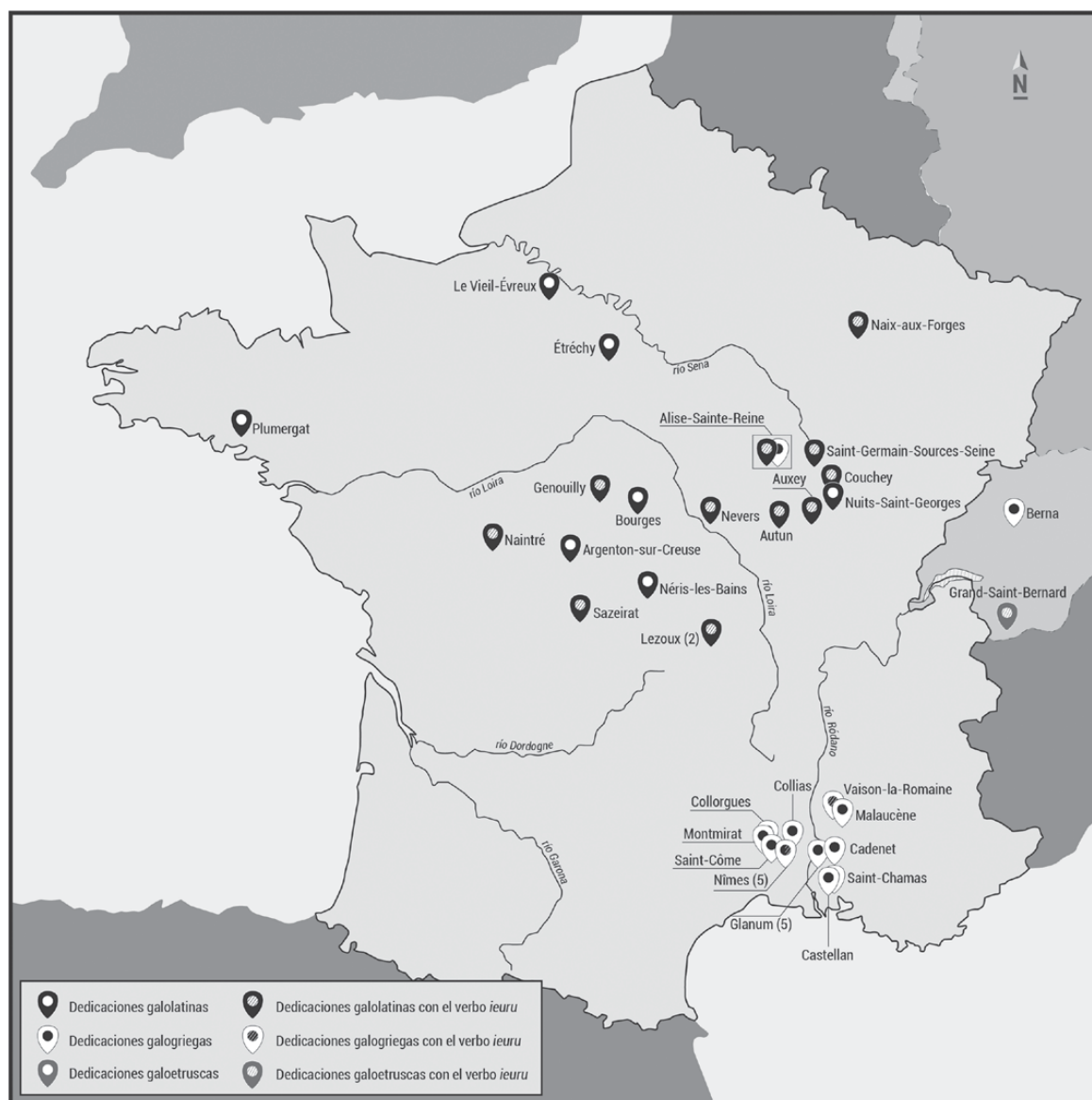
Fig. 3: Mapa de distribución del verbo *ieuru* en la epigrafía gala.



Fig. 4: Inscripción de Saint-Germain-Sources-Seine, Musée Archéologique de Dijon (cl. F. Perrodin).



Figs. 5 y 6: Inscripción sobre cazo de bronce de Couchey, Museo de Dijon (cl. F. Perrodin).



Figs. 7 y 8: Estelas de Genouilly, Musée du Berry (foto: Ph. Lauginie).



Fig. 9: Inscripción procedente de Auxey-Duresses, Musée des Beaux-Arts de Beaune (foto: Musées de Beaune).



Fig. 10: Inscripción sobre la espalda del Mercurio de Lezoux, Musée d'Archéologie Nationale et Domaine National de Saint-Germain-en-Laye.

V. Une approche transversale

GABRIELA DE TORD BASTERRA

Los soportes de la epigrafía religiosa en lenguas locales del Occidente Mediterráneo¹

Este volumen está dedicado a la epigrafía religiosa en lenguas epicóricas en el Occidente Mediterráneo, pero no siempre es posible identificar en estas inscripciones un léxico asociado al culto, como ofrendas, sacrificios, teónimos y fórmulas votivas.² Por este motivo, el estudio de los soportes puede ser clave para la identificación de los epígrafes religiosos. Este capítulo analiza la forma en la que los pueblos indígenas emplearon los distintos tipos de soporte para plasmar epígrafes religiosos en sus lenguas locales: osco, umbro, sudpiceno, venético, rético, lepóntico, camuno, galo, ibérico, celtibérico y lusitano.³ A continuación se recalca la notable heterogeneidad en la selección de soportes, en las formas de los mismos y en los textos que se plasmaron sobre ellos.

1. Breve estado de la cuestión

El estudio de los soportes dentro de la disciplina epigráfica es relativamente reciente, primando en épocas anteriores el contenido de los textos

sobre el análisis del objeto inscrito y el contexto de hallazgo. La importancia de los soportes comienza a tomar forma con los trabajos de Pallotino en 1942 sobre epigrafía etrusca, obra que inspirará a otros investigadores, como Poccetti, con un artículo sobre soportes metálicos en la epigrafía itálica, o la presencia cada vez mayor de descripciones de los objetos en los grandes *corpora*, como se aprecia en las obras de Lejeune, Lambert o Crawford, entre otros.⁴ En esta línea se encuadra también la tesis doctoral de Simón Cornago, un exhaustivo análisis de los soportes empleados en la epigrafía paleohispánica.⁵ En cuanto a aplicar el estudio de los soportes al marco de la epigrafía religiosa, destacan las investigaciones de Maras para el etrusco y de Velaza para la lengua ibérica, quienes señalan la importancia del análisis de los soportes y lugares de hallazgo para la identificación de epígrafes religiosos, debido a las dificultades que entraña la comprensión de estas lenguas.⁶ No obstante, hasta ahora, el estudio de los soportes de la epigrafía religiosa en lenguas epicóricas a lo largo del Occidente Mediterráneo no ha sido tratado en conjunto, cometido principal de este análisis.

- 1 Investigadora contratada del Instituto de Patrimonio y Humanidades, adscrito a la Universidad de Zaragoza.
- 2 Agradezco a M.J. Estarán haber contado conmigo para esta publicación, además de sus inestimables consejos y sugerencias sobre el manuscrito.
- 3 Se excluyen el etrusco y púnico, tratados por BENELLI y AMADASI en este volumen.

- 4 PALLOTINO 1942; POCCETTI 1999; LEJEUNE 1985, 1988, LAMBERT 2002, CRAWFORD 2011.
- 5 SIMÓN CORNAGO 2013.
- 6 MARAS 2009 y VELAZA 2014. Podría añadir alguno de mis estudios, como DE TORD 2016.

2. Tipología de los soportes

Los soportes epigráficos que se incluyen en este análisis fueron creados en diversos materiales, principalmente piedra, pero también metal, cerámica, hueso y asta. No obstante, no es posible trazar una clasificación rígida de estos objetos en la que encuadrar las piezas de modo inamovible, sino que cada cultura los creó y adaptó de una forma, dando lugar a una gran variedad tipológica, incluso dentro de una misma cultura epigráfica. La intencionalidad a la hora de crearlos varía, ya que hubo soportes específicos, destinados a recibir inscripciones, y no específicos, que las recibieron sin ser su principal razón de ser. También varían según sus destinatarios, pudiendo ser epígrafes públicos, colocados en lugares donde ser leídos, o privados, que formarían parte del culto personal, una relación más estrecha entre la divinidad y el devoto.

Antes de comentar los tipos de soportes que predominaron en cada una de estas culturas epigráficas, haremos una breve descripción de las diferentes tipologías, basándonos en su forma y no en su cometido. Comenzaremos por los soportes pétreos, los más abundantes y de mayor complejidad tipológica, ya que las piezas no muestran siempre una única funcionalidad o una tipología determinante. En general fueron piezas monolíticas paralelepípedicas, de carácter público, expuestas para ser leídas por quienes pasaran por delante y que clasificamos entre altares, aras, ámulas, pedestales, placas, losas y estelas.⁷ También se escribió sobre elementos arquitectónicos, como capiteles, arquitrabes, mosaicos o columnas, en ocasiones aparecidos en santuarios. Finalmente, destaca la epigrafía rupestre, sobre paredes rocosas, abrigos o cuevas, grabada en ocasiones junto a iconografía ritual o inscripciones latinas votivas, elementos que otorgan a los epígrafes indígenas un carácter religioso.

Un grupo a caballo entre la piedra y el metal es el de los soportes figurativos, entre los que incluimos estatuas y estatuillas, y otras piezas como el *Pilier des Nautes* de París. Las primeras representaron principalmente figuras antropomorfas, comúnmente asociadas a divinidades, aunque tan solo cinco piezas recibieron epígrafes indígenas.⁸ Las figuritas fueron muy comunes en un sinnúmero de culturas históricas, aunque apenas recibieron inscripciones en estas lenguas. Hay diferencias entre los tipos locales y los influidos por Roma, no solo estilísticos, sino también por el lugar donde aparece la inscripción, sobre la figura en los primeros y en la peana en los segundos. Suelen representar a los dioses o a los devotos, aunque esta clasificación no es fácil de aplicar para el ámbito indígena.

En cuanto al metal, destacan las láminas de plomo y bronce, donde las primeras recogieron casi exclusivamente textos de carácter mágico, mientras que las segundas se emplearon principalmente para dedicatorias. Estas últimas pudiendo dividirse a su vez en dos tipos: las que muestran agujeros para ser fijadas sobre otro soporte, consideradas inscripciones públicamente expuestas, y las que no los muestran, que corresponderían a un culto personal y privado, donde las láminas son los objetos propiamente rituales. Por otro lado encontramos las *tabulae aeneae*, de bronce, de mayor tamaño y con inscripciones públicas y oficiales, como *leges sacrae*, aparecidas en zonas donde el contacto con Roma fue más intenso.⁹

También hay epígrafes religiosos sobre *instrumenta*, generalmente vajilla, que pudieron ser objetos rituales u ofrendas, ya fuesen elaboradas, como la vajilla metálica o la cerámica de prestigio, o simples piezas y fragmentos de cerámica común. Sin embargo, hay diferencias entre la funcionalidad y la intencionalidad a la hora de plasmar epígrafes sobre estos soportes. La vajilla de prestigio sería parte de ofrendas u objetos empleados en un ámbito

7 Descripción de estos soportes en ANDREU 2009, p. 70–72 y BELTRÁN 2015 aplicado a la epigrafía latina. En este trabajo llamaremos bloques a los soportes pétreos cuya función desconocemos y que pueden tener forma paralelepípeda o no.

8 Se trata de las estatuas de piedra de Lezoux (*RIG*, L-8), las de Cerro de los Santos (*MLHG*.14.1-3) y la estatua de bronce de Tudur (*Imag. Ital.*Tudur 2).

9 Si bien, para la mayor parte de estas piezas, es difícil determinar si se trata de leyes sagradas o de otro tipo de documento, por la imposibilidad de traducir completamente los textos.

festivo, quizá banquetes rituales, mientras que los grafitos sobre cerámica común suelen aparecer de forma secundaria, no siendo objetos religiosos desde el primer momento, sino que pasan a serlo al recibir el epígrafe. No obstante, este tipo de epígrafes no fue frecuente en lenguas epicóricas y los que detectamos suelen ser dudosos.¹⁰ Por último, hay inscripciones sobre astas y huesos que podrían contener textos religiosos, aunque suelen mostrar textos breves y complejos, que no se pueden adscribir a una cultura epigráfica concreta, por lo que su interpretación se deriva del lugar de hallazgo. Finalmente, habría que añadir a esta clasificación piezas únicas propias de un solo yacimiento, soportes poco frecuentes, como joyas o armamento, piezas perdidas y objetos fracturados que no se pueden clasificar dentro de la tipología anteriormente descrita. Una vez definidos, pasamos a analizar cómo los adaptan estas culturas epigráficas.

3. Culturas epigráficas

3.1 OSCA

La epigrafía religiosa osca es una de las más completas, con una fuerte diversidad regional entre norte, centro y sur y gran variedad tipológica entre yacimientos. El material principal de los soportes fue la piedra, aunque también se utilizó el metal y la cerámica, y el contacto con Grecia y Roma influyó considerablemente en el desarrollo de esta cultura. La cronología de las inscripciones

va desde el s. IV a.C., cuando se datan los plomos del área lucana, al s. II-I a.C., época en la que se emplea ya en alfabeto latino para algunas de ellas. Los soportes aparecen concentrados en torno a grandes santuarios, con tipologías muy diversas entre ellos, aunque también hay numerosas piezas aisladas de diversas formas (Fig. 1).

Además de la variedad entre distintos bloques, estelas y paralelepípedos, en el ámbito osco destacan las mesas de altar como elemento único de esta cultura, piezas sobre las que se colocarían ofrendas, descubiertas en yacimientos como Herculano, Rossano di Vaglio, Messina, Teano, Pompeya y Pietrabbondante, en los que generalmente aparecen teónimos y, sobre todo, los nombres de quienes las sufragaron.¹¹

Región meridional

Este área muestra claramente su influencia griega, como se aprecia en el uso de su alfabeto.¹² Destaca el conjunto de bloques y pedestales procedentes del santuario de Rossano di Vaglio, con un altar-pedestal dedicado a Hércules y bloques de diferentes formas destinados a divinidades como Mefitis, Marte, Júpiter y Venus, además de otros que registran ofrendas o dedicantes únicamente.¹³ Otros epígrafes religiosos en piedra son el altar de Tricarico, un bloque muy erosionado hallado en Caulonia, unos epígrafes edilicios en Messina consagrados a Apolo y una dedicatoria a Júpiter procedente de Paestum.¹⁴

Los oscos fueron los primeros en llevar a cabo *defixiones* en su lengua local, debido al contacto con los griegos de la Magna Grecia.¹⁵ Estas

- 10 Si solo muestra un antropónimo no es fácil determinar si un texto es una dedicatoria, ya que pudo ser un regalo de una persona a otra o una marca de artesano o de propiedad, por lo que es vital el estudio del contexto. Sin embargo, la pieza pudo aunque la pieza pudo acabar en un depósito votivo sin que la intención inicial de la inscripción que portase fuera ser una ofrenda.
- 11 *Imag. Ital.*, Herculaneum, 1; Potentia, 28, y puede que Potentia, 9 y 10 cubriesen una mesa de altar; Messina, 6; Teanum Sidicinum, 2; Pompei, 18 y *REI*, 76, 2010–2013, p. 301. Quizá también pueda considerarse en este grupo *Imag. Ital.*, Histonium 4 o *REI*, 75, 2009, n° 2.
- 12 *Cf. ESTARÁN* 2018, p. 20–23.

- 13 *Imag. Ital.*, Potentia 23, altar; Potentia 1, 4–6, 8, 11–22, 24, 25, 29 y 30. Potentia 7, 27, 31–36 están incompletas y varias son bloques muy desgastados. Potentia 3 es una columna. Sobre el santuario: ADAMESTEANU & LEJEUNE 1971, LEJEUNE 1990.
- 14 *Imag. Ital.*, Potentia 40; Caulonia 2; Messina 4, 5 y 7, que consagran un elemento arquitectónico, quizás una puerta; Paestum, 1. Sobre Tricarico: DE CAZANOVE 2009, p. 305.
- 15 Las primeras *defixiones* de la región son griegas y se localizan en Sicilia en el s. VI a.C., pero no llegan hasta la Magna Grecia hasta el s. IV a.C., contemporáneas a las oscas. *Cf. LÓPEZ JIMENO* 1991.

maldiciones presentan diferencias respecto a las *defixiones* del centro, como la ausencia de fórmulas de maldición, el uso del alfabeto griego y la temprana datación, ya que algunos de estos plomos llegan a fecharse en el s. IV a.C. Proceden de Petelia, Laos, Buxentum, Crimisa, Tiriolo y Castiglioni di Paludi.¹⁶ En bronce tan solo se registran una plaquita en Vibo Valentia, que podría conmemorar el sacrificio de un toro a Júpiter, un par de fragmentos del santuario de Rossano y una tablilla en Buxentum, de tipo público y legal, quizá una *lex sacra*.¹⁷ En cerámica hay una posible ofrenda a Hércules de procedencia desconocida y un fragmento de bol hallado en un depósito votivo de *Paestum*, cuyo texto parece contener tan solo un antropónimo.¹⁸

Región central

En varios santuarios se registran conjuntos de altares, paralelepípedos, pedestales y estelas con dedicatorias a diferentes divinidades. Destacan dos altares procedentes de Pompeya, un ácula desgastada del santuario de Loreto, cerca de Teano, y un altar de Aeclanum,¹⁹ aparecido junto a un grupo de posibles pedestales.²⁰ De Capua procede un grupo de estelas de terracota y de tufo,

únicas en toda la epigrafía indígena del Occidente Romano, conocidas como *iúvilas*, cuyos textos muestran teónimos, dedicantes, festividades, sacrificios y ofrendas.²¹ Otro importante conjunto es el de Pietrabbondante, un santuario a Apolo con dedicatorias públicas, así como una serie de bloques, arquitrabes, una columna y un mosaico con epígrafes de tipo edilicio.²² Otros epígrafes religiosos sobre piedra destacables serían las bases de estatua de la acrópolis de Cumas, la base de estatua de Molise, el bloque de Bantia dedicado por un tribuno de la plebe y quizá también lo fuera el bloque perdido de Fagifulae.²³ Finalmente, la única inscripción rupestre en una lengua sabélica, localizada en una pared junto a las escaleras de acceso al santuario de Punta della Campanella, cuyo texto es edilicio y religioso.²⁴ En cuanto a la epigrafía sobre metal, de la zona central proceden los plomos de Cumas, Capua y Monte Vairano, escritos en alfabetos osco o latino y que muestran maldiciones directas y específicas.²⁵ En cuanto a las placas y tablillas de bronce, apenas se constatan en esta zona, con la particularidad de que serían expuestas en espacios públicos, algunas con agujeros para ser fijadas a otro soporte, como la famosa tabula de Agnone,²⁶ y otras excesivamente fragmentarias

16 *Imag. Ital.*, Petelia 2; Laos 2 y 3; Buxentum 3; Crimisa 3; Teuranus Ager 1; y Thurii Copia 1. Descartamos *Imag. Ital.*, Laos 4 siguiendo a MURANO 2013, p. 178, que indica que debe ser considerada una lámina escrita en griego. *Defixiones* oscas en MURANO 2013.

17 *Imag. Ital.*, Vibo 2; Potentia 2 y 26; Buxentum 1, esta última dudosa, ya que según GUALTIERI & POCCETTI (2001, 265) podría tratarse de un texto administrativo, institucional, propio de la vida civil. Podríamos incluir también como posibles dedicatorias las inscripciones sobre cascos de bronce: *ImIt.* Lucania/Brettii/Sicilia 3; Lucania 1; Metapontum 1.

18 *Imag. Ital.*, Campania or Lucania or Brettii or Sicilia 1; Paestum 2.

19 *Imag. Ital.*, Pompei 16 y 36; Teanum Sidicinum 3; Aeclanum 3.

20 *Imag. Ital.*, Aeclanum 1, 2 y 4.

21 *Imag. Ital.*, Capua 3–29. Algunas son fragmentos y es difícil interpretar sus textos. Cf. HEURGON 1942.

22 *Imag. Ital.*, Terventum 19; 22; 8–10; 2–5, arquitrabes; 38, columna; 36, mosaico. Este tipo de inscripciones. Este tipo de inscripciones sobre elementos arquitectónicos, con textos edilicios y halladas en

santuarios, son muy comunes en el área osca, siendo Pietrabbondante el mayor exponente de este fenómeno. Otros ejemplos son los mosaicos y pavimentos *ImIt.* Pompei 14 y 23, Terventum 36 de Schiavi d'Abruzzo y Cumae 2; y la columna Saepinum 10. Una excepción sería Pompei 37, un ladrillo que podría estar dedicado a Júpiter, según Rix 2004, p. 491.

23 *Imag. Ital.*, Cumae 4 y Cumae 4 bis, que ofrecen sendas estatuas; Bovianum 97, edilicia, aunque para MARCHESE & POLI 2007, p. 299 sería una ofrenda, siguiendo la teoría de CAMPANILE 1996 de que **prúffed** actúa como verbo de ofrenda; Bantia 2, Fagifulae 3, aunque para BENELLI, MONDA & NASO 2008, p. 28 es una dedicatoria.

24 *Imag. Ital.*, Surrentum 1, santuario de Atenea/Minerva, según RUSSO 1990, p. 13. Para TRIANTAFILLIS 2014, p. 393 los *meddiks menereviús*, “magistrados de Minerva”, realizaron la obra, el objeto dedicado.

25 *Imag. Ital.*, Cumae 8, 9 y 10, la última mixta en osco y en latín (ESTARÁN 2016, O6); Capua 33 y 34; Bovianum 98. *Defixiones* oscas en MURANO 2013.

26 *Imag. Ital.*, Terventum 34.

para poder comprobarlo, pero sin duda de carácter público, como son las placas de bronce de Punta Penna di Vasto y de Pietrabbondante.²⁷ También destacan dos plaquitas de menor tamaño, una hallada en el santuario de Pietrabbondante, que registra una ofrenda a Victoria, y otra procedente de Vastogirardi, con una inscripción a favor de una divinidad de la que solo se conserva parte de su epíteto, quizá relacionado con el río cercano a este espacio.²⁸ En bronce también se crearon estatuillas, con las inscripciones sobre las peanas, como una figura masculina dedicada a Hércules en Venafrò, una femenina en *Saepinum* que representa a la diosa a la que se dedica la inscripción, y quizá otra en *Anxanum* hoy perdida.²⁹ Aparte de estas piezas, destacan otros objetos cuyos soportes son únicos, como una pesa de bronce con el teónimo Júpiter en Vasto, una llave de Tufillo dedicada a Venus y un anillo de oro con una dedicatoria a una diosa osca.³⁰

En cuanto a la cerámica, tan solo aparece en un área reducida, con epígrafes sobre piezas de barniz negro, como la dedicatoria de Hércules en una pieza cerámica de Campochiaro, un par de fragmentos de Teano dedicados a *Pupluna*, una jarrita consagrada a Venus en Cumas y un fragmento que menciona

a Mercurio en las cercanías de Capua, junto a dos piezas de difícil identificación.³¹ Por el contexto se pueden incluir piezas cuyos epígrafes no son tan claros.³²

Región septentrional

En la zona central de la península Itálica o la región septentrional del área osca se registran una serie de dialectos derivados de las lenguas osca y umbra, epígrafes que se encuadran entre los siglos III y I a.C., así como inscripciones en sudpiceno.³³ Dialectos procedentes del osco serían el vestino, peligno o marrucino, y en esta región destacan varios santuarios, como el de Corfinio, con pedestales para estatuillas,³⁴ así como epígrafes públicos funerarios que mencionan sacerdotisas.³⁵ Semejante interpretación tienen un grupo de estelas de Sulmo que también mencionan sacerdotisas, de las que una podría estar consagrada a los dioses.³⁶ Además, de esta área proceden otras inscripciones, una consagrada a la diosa indígena *Comafta* en Castelvechio Calvisio, un gran bloque de piedra consagrado a Apolo en *Peltuinium* y tres estelas dedicadas a Hércules procedentes una de Navelli,

27 *Imag. Ital.* Histonium 1 y Terventum 21.

28 *Imag. Ital.*, Terventum 20 y Terventum 35. Sobre la segunda cf. LEJEUNE 1974.

29 *Imag. Ital.*, Venafrum 1, recientemente estudiada en ESTARÁN 2017; Saepinum 4; Anxanum 2, una figurita femenina con *stola* y epígrafe presumiblemente osco, cuyo texto no consta.

30 *Imag. Ital.*, Histonium 5 y 7, cf. LA REGINA 1980; *Imag. Ital.*, Bovianum or Saepinum not Aesernia 1, dedicado a *Angitia*, diosa de las serpientes, según SALMON 1967, p. 169. Cf. LEJEUNE 1952, p. 100.

31 *Imag. Ital.*, Bovianum 41; Teanum Sidicinum 4–5; Cumae 5; Capua 31; Capua 30, un altar de terracota; Capua 32, un objeto dudoso que analizamos, a iniciativa de M.J. Estarán, y con J. Herrera, en el Museo Provinciale Campano el 10/05/2016, no pudiendo determinar su finalidad.

32 Como *Imag. Ital.*, Aquinum 3–5, Teanum Sidicinum 6–16, Bovianum 42–81, Saepinum 5–9, Fagifulae 5–6, 9–10 y una patera de Pietrabbondante (*REI*, 77, 2014, p. 379).

33 Los textos religiosos sudpicenos son difíciles de atestiguar y parece que este pueblo no mostró apenas

interés en la escritura para dirigirse a sus dioses. Las inscripciones sobre piedra son principalmente funerarias y tan solo parecen ser ofrendas algunas joyas o armamento procedentes de depósitos votivos y áreas de culto. Véase MARINETTI 1985. Podrían ser ofrendas el brazalete *ImIt.* Interpromium 1, dedicatoria por parte “de los umbros” según SISANI 2009, p. 19 o los cascós Interpromium A y B. RIX 2002 considera votivos un vaso de Nerulum (Ps 1), una base de Brutti (Ps 2) y un recipiente de Capua (Ps 3), según él en lengua presamnita. No obstante, el primero parece funerario, nada indica que el segundo sea religioso y el último muestra un regalo entre dos personas.

34 Destaca *Imag. Ital.*, Corfinium 2, dedicado a Hércules, mientras que los epígrafes Corfinium 3, 4 y 5, tan solo muestran antropónimos. Sin embargo los consideramos religiosas por aparecer en un santuario, que según BIELLA 2015 estaría dedicado a dos divinidades tipo Hércules y Cibeles.

35 *Imag. Ital.*, Corfinium 6–8. Sobre estas sacerdotisas: POCETTI 2009, p. 48.

36 *Imag. Ital.*, Sulmo 6 posiblemente consagrada a los dioses, mientras que Sulmo 4–11 son funerarias.

otra de Castelvecchio Subequo y otra de Molina Aterno.³⁷ A ellas sumamos la estela de Aveia, de difícil adscripción lingüística, que menciona una posible festividad.³⁸

En bronce, se registra la *lex sacra* de Rapino,³⁹ que sin duda marca la influencia de Roma en la epigrafía local. También se constatan un par de plaquitas de bronce perdidas de Sulmo, dedicadas a los hijos de Júpiter y a Minerva.⁴⁰ En cuanto a la cerámica tan solo podríamos incluir los fragmentos procedentes del depósito votivo de Agnania, aunque los textos no indican explícitamente ninguna ofrenda.⁴¹

3.2 Umbra

La epigrafía umbra es menos abundante que la osca, con inscripciones religiosas en piedra y bronce, en las que se marcan claramente ofrendas y dedicantes, y cuya cronología está comprendida entre los siglos IV a.C. y I a.C. En general, las piezas de piedra son de menor tamaño, con un carácter más privado, como por ejemplo un pequeño altarcillo procedente de Villa Fidelia, que ejerció como peana de una estatuilla, cuyo epígrafe está muy erosionado.⁴² También destacan una placa de piedra con caracteres latinos de gran tamaño hallada en Asís, claramente pública, que

delimita de forma sagrada un terreno, y una estela en Foligno consagrada a *Supunna* (Fig. 2).⁴³

La cultura umbra es la única de las aquí tratadas que escribió sobre una estatua de bronce, una figura masculina con panoplia militar procedente de Todi, en la que se grabó el nombre del donante.⁴⁴ En cuanto a las estatuillas, de San Vittore di Cingoli procede una figurita de un joven con corona radiada y una dedicatoria a Júpiter,⁴⁵ que a diferencia de las oscas, tiene el epígrafe sobre ella y no en la base. El bronce se empleó también para láminas y tablillas, como las cuatro laminillas de un santuario de Colfiorito, dobladas y dedicadas a la diosa *Cupra*.⁴⁶ Frente a estas encontramos otras de tipo público, con agujeros para ir fijadas a otro soporte, como la placa de Fossato di Vico, que consagra una cisterna a la diosa *Cupra*, y otra de Ameria, con una lista de nombres, posiblemente oferentes.⁴⁷ También en metal pero en un soporte con una funcionalidad muy distinta destacan las *Tabulae Iguvinae*, de carácter inequívocamente religioso.⁴⁸ Finalmente, como soportes inusuales se incluyen dos grebas de bronce, posibles ofrendas rituales por parte de una comunidad, y dos inscripciones sobre cerámica, una dedicatoria en Chioano di Todi y otra procedente de un templo de Monte Torremaggiore, que sin embargo podría ser un grafito de propiedad.⁴⁹

37 *Imag. Ital.*, Furfo 1; Peltuinum 1, para RIX 2002, p. 78 un altar y para CRAWFORD 2011, p. 216 un dintel; *Imag. Ital.*, Incerulae 4, que alterna latín y osco (ESTARÁN 2016, O3); Superaequum 3, de tipo mixto (ESTARÁN 2016, O4) y Superaequum 4, hoy perdida.

38 *Imag. Ital.*, Aveia 1, según Rix sería dialecto sabino, para Conway y Morandi es vestino, mientras que Pisani duda entre ambas. Vetter la considera en un dialecto más cercano al umbro. DUPRAZ 2010, p. 283 la considera sabina, ligado al ámbito lingüístico osco por la aparición de un mes propio de este calendario.

39 *Imag. Ital.*, Teate Marrucinorum 2. Vease LA REGINA 1997, RIGOBIANCO 2015.

40 *Imag. Ital.*, Sulmo 2 y 3.

41 *Imag. Ital.*, Anagnia 1–14. Anagnia 1 podría hacer referencia a una décima y por tanto una ofrenda.

42 *Imag. Ital.*, Hispellum 1. Lectura **iuvi p(atre)**, según SISANI 2009, p. 196 y CRAWFORD 2011, p. 109. A iniciativa de M.J. Estarán, y junto a J. Herrera,

examinamos la pieza en el MANU Perugia el 5/5/2016. Aunque es dudoso determinar qué son trazos y qué es erosión, no coincidimos con la lectura anterior.

43 *Imag. Ital.*, Assisium 1; Fulginae 2, según SISANI 2009, p. 199 una delimitación de un templo;

44 *Imag. Ital.*, Tuder 2. Tanto RIX 2002, p. 63 como ROCCA 1996, p. 111 la consideran una oferta sacra. La estatua podría ser de producción etrusca, según BRADLEY 2000, p. 71.

45 *Imag. Ital.*, Umbria 2.

46 *Imag. Ital.*, Plestia 1–4. Curiosamente y al contrario de lo que sucede con las láminas del plomo, estas inscripciones al ser dobladas dejaron las inscripciones en la parte exterior.

47 *Imag. Ital.*, Tadinum 3; Ameria 1. Se podría incluir quizá el fragmento Tadinum 1.

48 PROSDOCIMI 1984.

49 *Imag. Ital.*, Umbria 1, según SISANI 2009, p. 209; REI, 74, 2008, p. 425; *Imag. Ital.*, Interamna Nahars 2.

En cuanto a los dialectos cercanos al umbro, como el volsco, marso o sabino, en piedra destacan una base de estatuilla dedicada a Júpiter y sus hijos y una estela que podría conmemorar un sacrificio, ambas de S. Beneddetto dei Marsi, y una base piramidal de Trasacco consagrada a Apolo.⁵⁰ Escritas sobre bronce se encuentran la plaquita de *Velitrae*, que menciona a la diosa *Decluna* y la de *Antinum*, una dedicatoria a *Vesuna* que menciona dos cargos públicos.⁵¹ Habría que añadir una figurita de procedencia desconocida que representa un joven desnudo, con una piel de león sobre el brazo y una dedicatoria a Apolo sobre la pierna.⁵²

3.3 Venética

La epigrafía religiosa venética supone un conjunto relativamente sólido, concentrado alrededor de una serie de santuarios, como los de Este, Fornace di Altino o Lagole di Calalzo, en los que aparece más de un tipo de objetos inscritos. Aunque hay inscripciones sobre piedra, predominó el uso del bronce en forma de figuritas, vajilla y especialmente láminas, y estos epígrafes se enmarcan entre los siglos VI-V y I a.C., la mayoría escritas en signario local, aunque las más tardías muestran alfabeto latino. Podríamos recalcar que gran parte de la epigrafía venética se encuentra sobre *instrumenta*.

Uno de los principales lugares de culto venéticos fue el santuario de Este, donde se dedicaron a la diosa *Reitia* inscripciones sobre piedra, láminas y objetos de bronce (Fig. 3). Se grabaron ofrendas a esta diosa en pedestales y estelas,⁵³ sin duda el mayor conjunto de epígrafes religiosos venéticos en piedra, material que solo se constata de forma aislada en un par de cipos que delimitarían espacios sagrados en Padua y Vicenza,⁵⁴ y dos estelas, una del depósito votivo de Caldevigo y otra del santuario de Fornace di Altino.⁵⁵ Pero sin duda, lo más relevante del santuario de Este es el conjunto de láminas y estilos de bronce, con ejercicios de escritura y frases dedicadas a esta diosa.⁵⁶

La lámina de bronce fue el soporte más frecuente para textos religiosos en esta lengua, con claros teónimos y frases que indican ofrendas. Salvo dos casos aislados, uno de un depósito votivo en Vicenza y otro de Verzegnis,⁵⁷ el resto procedent de los santuarios de Gurina, Auronzo di Cadore y Fornace di Altino,⁵⁸ y sobre todo el de Lagole di Calalzo,⁵⁹ donde además de láminas dedicadas a *Trumusiate/Tribusiate*, han aparecido teónimos sobre figuritas votivas⁶⁰ y epígrafes sobre vajilla metálica.⁶¹ La vajilla metálica es un soporte que no aparecía inscrito en la Península Itálica, pero que es relativamente frecuente en esta cultura epigráfica, con otras piezas como los mangos de *simpula* del santuario de Auronzo di Cadore, una pátera de Zuglio, un vaso de Fornace di Altino y

50 *Imag. Ital.*, Marruvium 2 y 1; Supinum 1;

51 *Imag. Ital.*, Velitrae 1; Antinum 1.

52 *ImIt.* Marsi 1.

53 *LV*, Es 64–75. Pedestales es el nombre que le dan Pellegrini y Prosdocimi, aunque podrían considerarse columnitas o peanas, ya que varios conservan restos de sujeciones para colocar estatuillas.

54 *LV*, Pa 14; Vi 2. Para TIRELLI & MARINETTI 2013, p. 320 la primera delimita un espacio sagrado por parte de la comunidad, y la segunda es una ofrenda a los *Termonios deivos*, divinidades de los confines.

55 TIRELLI & MARINETTI 2013, 8.38; 8.39, con la imagen de un lobo de perfil y una dedicatoria a *Altino*.

56 *LV*, Es 23–39 y MARINETTI 1999, p. 413. Cerca de este santuario, en Meggiaro, hay láminas semejantes, MARINETTI 2002, p. 180–184; Estilos *LV*, Es 40–63. Más información: McDONALD este volumen.

57 *LV*, Vi 3; y MARINETTI 1999, 55, p. 433.

58 *LV*, Gt 1–5; MARINETTI 2004, Auronzo di Cadore 1–2; MARINETTI 2007, Fornace di Altino 16 y 25.

59 *LV*, Ca 6, 8, 11, 13, 14, 27 (mixta ESTARÁN 2016, V9), 29, 44, 45, 51–55, 57bis.

60 *LV*, Ca 10, 23, 69, 71 y 72. Sobre las piezas: FOGOLARI 2001, sobre las inscripciones MARINETTI 2001.

61 *LV*, Ca 4, llamada “Valle de Cadore”; Ca 5 o “Sítula de Calalzo”; y *LV*, Ca 59 un posible fragmento de tapa de sítula, con una inscripción venético-latina (ESTARÁN 2016, V4); Jarra: *LV*, Ca 18; fragmento de recipiente: Ca 25; de vaso: Ca 28; colador: Ca 65. Mangos: *LV*, Ca 7, 9, 12, 15–17bis, 19–22, 24, 26, 30–43, 46–50, 61, 64, 66–68, 70, y las inscripciones mixtas Ca 58, 62 y 73 (ESTARÁN 2016, V1, V2 y V3).

un *kantharos* de Este, además de un único objeto de hierro: un cuchillo sacrificial procedente de Altino.⁶²

No fue frecuente la epigrafía religiosa sobre cerámica, salvo por un *skyphos* y una serie de fragmentos procedentes de Altino dedicados al dios tutelar del santuario.⁶³ Otras piezas muestran epígrafes no muy claros, que podrían ser ofrendas por su lugar de hallazgo, como un vaso de Padua hallado en contexto votivo y una olla hallada en un espacio sacro ligado a aguas termales en Montegrotto.⁶⁴ Finalmente, esta lengua es la única, junto a la rética, que registra epígrafes sobre hueso, procedentes del santuario de Cadore y de una fosa posiblemente fundacional de Asolo.⁶⁵

3.4 Otras culturas epigráficas del norte de Italia: rética, lepóntica, camuna

En el norte de Italia apenas se constatan inscripciones religiosas sobre piedra, escribiéndose principalmente en bronce, cerámica, asta y hueso, y esta zona plantea serias dificultades, ya que no es fácil atribuir los epígrafes a una lengua concreta, siendo generalmente breves y arcaicos, fechados entre los siglos VI y III a.C., con algunas piezas que podrían llegar al s. II-I a.C. Del mismo modo que en el área venética, las inscripciones réticas

se agrupan en torno a una serie de santuarios, como Sanzeno, Meclo o Campi Neri, lugares que apuntan a considerarlas religiosas, debido a la imposibilidad de comprender los textos.

Apenas se escribió sobre piedra en este área, a excepción de la epigrafía rupestre, donde destacan especialmente las inscripciones en lengua camuna del entorno de Val Camonica⁶⁶ y, en menor medida, las réticas de Steinberg am Rofan, Mandffelsen, y Unterammergau, espacios considerados lugares de culto.⁶⁷ Podríamos incluir en este apartado de epigrafía en piedra un grupo de estelas procedentes del área lepóntica, en Gozzano, Cureggio o Civate Camuno, cuya adscripción lingüística es dudosa y también su interpretación, consideradas religiosas o funerarias.⁶⁸ Como decíamos, la epigrafía de esta área fue principalmente en bronce, donde hay algunas láminas réticas en lugares de culto, como en Ampass, en Meclo y un grupo de bronce con forma de animales en Sanzeno.⁶⁹ También hay estatuillas en los santuarios de Sanzeno, Dercolo y Campi Neri.⁷⁰ Además de láminas y figuritas, encontramos inscripciones réticas en la Sítula de Providence, la Sítula Giovanelli y la de Sanzeno, y también en fragmentos de vaso hallados en Cles, en un mango de *simpulum* de Terzano y parte de un vaso de bronce de Bolzano, consideradas en ocasiones ofrendas u objetos rituales, aunque desconocemos la traducción de sus textos.⁷¹ También en bronce

62 MARINETTI 2004, Auronzo di Cadore 3 y 4; MARINETTI 1999, 56, p. 433, con un posible teónimo y verbo; MARINETTI 2007, Fornace 6, dedicado al dios tutelar del santuario; MARINETTI 2013, 7.1.1, p. 306, con una posible ofrenda; MARINETTI 2004, Fornace 2, dedicado a *Altmo*.

63 MARINETTI 2004, Fornace 1; y MARINETTI 2007, Fornace di Altino 2–5, 7–10, 12–15, 17–24, 26–35.

64 *LV*, Pa 16, con un posible antropónimo y verbo que certifica la ofrenda, según MORANDI 2017, p. 362; *LV*, Pa 15, para TIRELLI & MARINETTI 2013, p. 336 una ofrenda entre dos personas o a un dios, mientras que MORANDI 2017, p. 361 cree que *Evisidos* podría ser un teónimo no atestiguado.

65 MARINETTI 2004, Asolo 1–9.

66 El carácter de estas inscripciones es religioso, por aparecer junto a representaciones iconográficas y se cree que podrían ser antropónimos. Sobre esta lengua: TIBILETTI BRUNO 1978; 1990.

67 *TIR*, ST-1-9; *TIR*, AK-1-2; y *TIR*, UG-1-3.

68 MORANDI 2004, 95, funeraria o votiva según PIANA AGOSTINETTI 2004, p. 209; MORANDI 2004, 96, junto a dedicatorias latinas a Marte y Apolo; MORANDI 2004, 270, en lengua lepóntica o camuno, a *Esus*, según PIANA AGOSTINETTI 2004, p. 227.

69 *TIR*, IT-5, de la que MARCHESINI & RONCADOR 2015, p. 22 dudan de que sea rética, por su semejanza a las venéticas; *TIR*, NO-3 y NO-19; *TIR*, SZ-1-15, cuyos textos son difíciles de interpretar.

70 *TIR*, SZ-16, con el texto en la peana, que podría marcar un antropónimo y un teónimo, *TIR*, SZ-71 una inscripción o líneas decorativas y *TIR*, HU-5 y 6 perdidas; *TIR*, NO-11; *TIR*, NO-16, un posible teónimo *Tianu*. Lugares de culto según MARCHESINI & RONCADOR 2015, p. 153, 42 y 56 respectivamente.

71 *TIR*, HU-7; *TIR*, CE-1; *TIR*, SZ-30; *TIR*, NO-2, que podría marcar una “ofrenda, regalo o sacrificio” y

se hallaron una paleta de Padua y unas fíbulas de los depósitos votivos de Castelrotto y Mecio.⁷² En cerámica aparecen fragmentos inscritos en santuarios y depósitos votivos de las áreas rética y lepóntica, de lengua dudosa y difícil interpretación en clave religiosa. En rético destacan un bol del depósito votivo de Dercolo, y una serie de fragmentos en santuarios de Meclo, Merano, Pillerhöhe y Castelrotto,⁷³ y en el ámbito lepóntico una pátera en Aosta y un fragmento de botella en Pianvalle, ambas en espacios de culto y que podrían contener antropónimos.⁷⁴ Finalmente, se detectan inscripciones réticas en astas y huesos, cuya interpretación también depende del contexto, procedentes de un lugar de culto en Mecio y de los depósitos votivos de Magrè, Trissino y Campi Neri⁷⁵ (Fig. 4).

3.5 Gala

La Galia refleja diferencias entre el norte y el sur, fruto del desigual contacto con los pueblos colonizadores (Fig. 5). Predomina la escritura en piedra, con variación en la elección de soportes entre ambas zonas, y también hay epígrafes en plomo, bronce y cerámica. La cronología de estas piezas va desde el s. II a.C. hasta algunas inscripciones dudosas del s. III-IV d.C., muy mezcladas con la lengua latina, siendo el grueso de las inscripciones galas de la época altoimperial. Aunque santuarios como Alesia, Lezoux o Nîmes muestren varios epígrafes, generalmente las piezas se encontraron aisladas, y su identificación, además de por la

presencia de teónimos, depende de la aparición de fórmulas o palabras, como δεδε βρατου δεκαντεν en las galo-griegas y *ieuru* en las galo-latinas, que señalarían ofrendas.⁷⁶

Inscripciones galo-griegas

El único lugar de todo el territorio galo en el que se constatan altares indígenas es el yacimiento de *Glanum*, un área de culto muy influida por la presencia griega en la zona, piezas que registran dedicatorias y teónimos.⁷⁷ En piedra destacan un grupo de bloques y paralelepípedos muy erosionados, uno procedente de Orgon y dedicado a *Taranis*, otro de Marsella que podría dirigirse a *Belenos*, un paralelepípedo de Nîmes posiblemente dedicado a *Alauinos* y otro de Collias.⁷⁸ En Malaucène se halló un paralelepípedo con la parte superior coronada, en Alesia una posible base muy fracturada, y destaca un monumento monolítico de Saint-Saturnin-d'Apt, sin paralelos en estas culturas.⁷⁹ Otros soportes frecuentes son los capiteles, de diversas formas y que se constatan en Montagnac, Saint-Côme, Alesia y Nîmes, además de una pieza de difícil clasificación de Montmirat.⁸⁰ En general son bloques de gran tamaño, frente a las losas y placas que predominaron en el ámbito galo-latino, a excepción de la placa de Vaison-La-Romaine.⁸¹ En piedra también se destacan otros elementos únicos de esta cultura epigráfica: dos pilas dedicadas a *Belenos* procedentes de *Glanum* y Saint-Chamas y un recipiente pétreo de Collorgues.⁸²

NO-6; *TIR*, BZ-3; *TIR*, BZ-4. No es seguro que se trate de inscripciones religiosas.

72 *TIR*, PA-1; *MLR* 24; *TIR*, NO-09.

73 *TIR*, NO-12; *TIR*, NO-5; *MLR*, 74; *TIR*, IT-8,9 y 10; *MLR*, 25, con fragmentos de letras y signos.

74 MORANDI 2004, 44, p. 546; MORANDI 2004, 197, p. 649.

75 *TIR*, NO-4 y NO-7; *MRL*, 47-68; *MLR*, 281; *TIR*, NO-17.

76 El verbo *ieuru* está actualmente en debate. Sobre esta cuestión: ESTARÁN en este volumen.

77 *RIG*, I, G-64-67. *G-66 está perdido, pero pudo haber sido un altar.

78 *RIG*, I, G-27 quizá un altar erosionado; *G-24, de la que no es clara la lengua ni el contenido, y que según LEJEUNE 1985, p. 50-51 sería un teónimo o un nombre personal; G-206; G-183.

79 *RIG*, I, G-148, con un teónimo *Graselos*, según JUFER & LUGINBÜHL 2001, p. 44; G-257; G-152, para Lejeune 1988, p. 203 decorado con pies votivos, aunque podría ser funerario.

80 *RIG*, I, G-224, con un teónimo *Karnonos*, según JUFER & LUGINBÜHL 2001, p. 47; G-214 con fórmula votiva; G-256, posible marca de artesano; G-203, dedicado a las Madres de la ciudad y junto a dos partes de columnas *G-204 y 205, perdidas y de lengua dudosa; G-202, según LEJEUNE 1985, p. 271 y MULLEN 2013, p. 196 es parte de un monumento votivo.

81 *RIG*, I, G-153, que MEID 2014, p. 33 considera la consagración de un *nemeton* a *Belisama*.

82 *RIG*, I, G-63; G-28; y G-184, con teónimos y parte de una fórmula dedicatoria.

Los únicos plomos galo-griegos proceden de Alesia, que sin embargo se encuentra en el área norte, y frente a los galo-latinos, que son claramente maldiciones, éstos podrían no serlo, ya que solo contienen antropónimos y por lo tanto quizá fuesen dedicatorias de tipo votivo.⁸³ También se considera religioso un recipiente de plata de Vallauris,⁸⁴ y en cerámica destaca un bol procedente de un área de culto en Alesia, con una inscripción de dudosa interpretación.⁸⁵

Inscripciones galo-latinas

En este área las inscripciones en piedra serán registradas principalmente en forma de losas y placas, con una forma cuidada, algunas incluso molduradas, en las que el epígrafe claramente es público. Varias son consideradas ofrendas por la aparición del verbo *ieuru* o posibles teónimos, como en Auxey, Autun, *Alesia* y en una pieza además de Nérís-le-Bains, única que no registra este verbo.⁸⁶ Otros epígrafes de esta zona son el bloque galo-latino de Sazeirat con la fórmula latina *uotum soluit libens merito*, y la piedra de Plumergat, aunque las tres últimas son dudosas.⁸⁷ A ellas habría que añadir un gran bloque procedente de Vercelli, con parte del texto en alfabeto etrusco, que registra la donación de unos territorios “a los dioses y a los hombres”,⁸⁸ y la única inscripción

en lengua local sobre estatua de piedra registrada en todo el Occidente Mediterráneo: una figura masculina barbada de Lezoux, considerada una versión indígena de Mercurio por la inscripción latina, aunque no es seguro que el otro epígrafe se pueda considerar galo, ya que está fracturado y su interpretación es dudosa.⁸⁹ A este soporte figurativo añadimos otro elemento, conocido como *Pilier des Nautes*, hallado en Lutecia, un pilar monumental con una rica iconografía en el que se grabaron teónimos galos y latinos.⁹⁰

En esta zona destaca el uso del plomo para inscripciones de carácter mágico-religioso, y como casos más claros las *defixiones* de Chamalières, Larzac y Chartres,⁹¹ en las que se mencionan divinidades y se maldice a una serie de personas, aunque otras láminas podrían incluirse en este grupo.⁹² El bronce no fue frecuente, y tan solo constan dos *tabulae* de carácter religioso y público: el calendario de Coligny, que registra festividades rituales, y el fragmento de bronce de Villards d'Héria, muy fragmentario pero posiblemente semejante al anterior.⁹³ Dos láminas de oro y plata podrían contener textos religiosos, aunque son tardías y su lengua no es clara: la áurea procede de Baudecet y podría ser de tipo órfico, mientras que la argétea se halló en Poitiers y se le atribuye un carácter protector.⁹⁴ El metal también se empleó en piezas de vajilla, como con las páteras

83 *RIG*, I, G-269 y 270. Quizá podríamos incluir el plomo de Eyguières, *G-9, de adscripción lingüística dudosa, que podría ser una *tabula deuotionis*, según LEJEUNE 1985, p. 31.

84 *RIG*, I, *G-279, dedicada al protector de un clan, según LEJEUNE 1988, p. 418, a una divinidad según DELAMARRE 2003, p. 222, o una marca de propiedad, según LAMBERT 1992, p. 293.

85 *RIG*, I, G-268. Comienzo de un dativo teonímico según LEJEUNE 1985, p. 391.

86 *RIG*, II,1, L-9; L-10, posible teónimo *Anvallonacu*; L-13, a *Ucuetis*, dios de la metalurgia según MEID 2014, p. 34; L-11; L-6, con un teónimo *Atextorigi* o *Epadatextorigi* según JUFER & LUGINBÜHL 2001, p. 24.

87 *RIG*, I,1, L-7, mixta galo-latina (ESTARÁN 2016, GL2); G-271/L-12, funeraria u honorífica, aunque localizada junto a exvotos en una zona de santuarios; L-3, según MEID 2014, p. 36 una dedicatoria para el beneficio público y una delimitación ritual según DUPRAZ & ESTARÁN 2017, p. 15; L-15 dedicado al dios *Aganntobo*, según JUFER & LUGINBÜHL 2001, p. 19.

88 *RIG*, I,1, E-2. Texto mixto con la inscripción gala en alfabeto de Lugano (ESTARÁN 2016, GE1).

89 *RIG*, II,1, *L-8, *CIL*, XIII, 1514. Inscripción latina: *Mercurio et Augusto sacrum*. Según LEJEUNE 1988, p. 116–117 pudo tener un epígrafe latino, otro perdido de dudosa lengua y uno galo, quizá del tipo *ieuru*.

90 *RIG*, II,1, L-14, con texto latino y galo (ESTARÁN 2016, GL1) e iconografía de claro carácter religioso.

91 *RIG*, II,2, L-100, aparecida en una fuente de un santuario termal; L-98, procedente de una necrópolis; VIRET *et al.* 2013, ligada a un espacio doméstico.

92 Aunque la mayoría son tardíos y en ocasiones mezclan su lengua con el latín: *RIG* II,2, *L-97; Mas-Marcou: *L-99; Lezoux: *L-101; Les Martres-de-Veyre: *L-102; Rom: *L-103; Saint-Marcel: *L-105.

93 *RIG*, III A y B.

94 *RIG*, II,2, *L-109 interpretación según DE HOZ 2005, p. 218; *L-110 según MARCO 2002, consejos para preparar medicina mágica.

de bronce de Couchey y, menos probablemente, Maguncia⁹⁵ y pese a que en el área gala hay grandes conjuntos de epígrafes sobre cerámica, pocos y dudosos podrían ser religiosos, como un bol de Lezoux, quizá dedicado a Rosmerta, y una jarra y una olla procedentes de Argentomagus.⁹⁶

3.6 Ibérica

La epigrafía religiosa ibérica es difícil de identificar, debido a la imposibilidad de traducir la lengua y, por tanto, de identificar teónimos y léxico religioso.⁹⁷ Principalmente son epígrafes sobre piedra, y quizá alguno en plomo y cerámica, y la cronología de estas inscripciones varía entre los siglos III y II a.C. Generalmente, las inscripciones ibéricas van a ser consideradas religiosas por su hallazgo en lugares de culto, o porque el soporte apunta a esta identificación, como ocurre con los exvotos de piedra hallados en los santuarios ibéricos de Cerro de los Santos y Torreparedones⁹⁸ (Fig. 6). El soporte apunta a la identificación como religiosas de las inscripciones sobre los altares de Tarraco y en Ruscino, que podrían contener antropónimos,⁹⁹ y el hallazgo en un santuario hace plantear como tales un grupo de peanas y pedestales de Montaña Frontera, con textos breves y de difícil interpretación.¹⁰⁰ El resto

de epígrafes posiblemente religiosos en lengua ibérica son de tipo rupestre, en cuevas como Cogul o la Camareta abrigos como L'Esquirol, Tarragón, Reiná o Burgal, y paredes rocosas de difícil acceso como en La Cerdaña, varias de ellas junto a representaciones iconográficas.¹⁰¹ Finalmente, según las interpretaciones de su iconografía, el monumento de la Vispesa se ha considerado en ocasiones una posible pieza religiosa, aunque su texto no indique claramente que lo sea, por lo que conocemos de la lengua ibérica en este momento.¹⁰² De nuevo es el soporte, y sus paralelos con otras culturas, el que lleva a pensar que alguno de los plomos ibéricos puedan interpretarse como *defixiones*. En la Península Ibérica tan solo los iberos emplearon con frecuencia el plomo como soporte epigráfico, y si bien estas inscripciones no pueden ser todavía comprendidas, el contexto o su forma llevan a pensar que podrían ser maldiciones.¹⁰³ No se constatan epígrafes sobre láminas y *tabulae* de bronce, y en plata se podría plantear un posible carácter votivo para los platos de Abengibre.¹⁰⁴ Los mismos criterios apuntan a la interpretación religiosa de cerámicas como la jarra de la Joncosa, los vasos pintados de Sant Miquel de Llíria y el Castellido de Alloza, o el *riton* de Ullastret, posibles objetos de prestigio o rituales, cuya iconografía podría indicar un mensaje en clave ritual.¹⁰⁵ A ellas se podría añadir

95 *RIG*, II.2, L-133 con verbo *ieuru* y una dedicatoria a *Alisanos*, divinidad según DELAMARRE 2003, p. 333; L-134, que para DE HOZ 2005, p. 219 y LAMBERT 2002, p. 375 es “probablemente votiva”.

96 *RIG*, II.2, L-67, donde Rosmerta podría ser el nombre de unas fiestas ligadas a la divinidad, según LAMBERT 2002, p. 183; L-77 y 78, una con un teónimo y la otra referida a un sacrificio, según LAMBERT 2002, p. 200–205.

97 La hipótesis del nombre de algunos dioses, como *Betaton*, según CORZO *et al.* 2007, *Salaeco*, según VELAZA 2015, y *Sertundo*, según VIDAL 2016, viene de la mano de epígrafes latinos. Sobre epigrafía religiosa ibérica ver VELAZA en este volumen.

98 *MLH*, III, G.14.1–3, los nombres de los dedicantes según SIMÓN CORNAGO 2013, p. 242–243; *BDH*, CO.05.01, breve y de difícil interpretación.

99 *MLH*, III, C.18.7, la autenticidad de la inscripción es dudosa; y *MLH*, III, B.8.01.

100 *MLH*, III, F. 11.07, 28, 30, y SIMÓN CORNAGO 2013, P91–97. Siguiendo paralelos romanos, podrían mostrar

teónimos, dedicantes y un verbo referido a la ofrenda, según SIMÓN CORNAGO 2012, p. 241.

101 Cogul: *MLH*, III, D. 8.1, junto a imágenes de arte levantino y una inscripción latina votiva posterior; La Camareta: *BDH* AB.08.01; Reiná: *MLH*, III, G.57.1; L'Esquirol: *BDH*, B.08.01; Tarragón: *BDH*, V.24.01; Burgal: *BDH*, AB.02.01-7; La Cerdaña: *BDH*, GL.01.01-3, GL.02-01-03, GL.03.01-2, PYO.03.01-11, etc. Más información en CAMPAJO & FERRER 2010, y FERRER en este volumen.

102 *MLH*, III, D.12.1. Sobre la pieza: MARCO & BALDELLOU 1976, ALFAYÉ 2004 y ORDUÑA 2010, p. 321.

103 Plomos como: la Punta d'Orley: *MLH*, III, F.9.5; El Cigarralejo: *MLH*, III, G.13.1; El Amarejo: *MLH*, III, G.24.1-4; Tos Pelat: *BDH*, V.21.01; etc. Más información SABATÉ en este volumen.

104 *MLH*, III, G.16.1-5 que quizá podrían interpretarse como ofrendas votivas VELAZA 2014, p. 163.

105 FERRER 2006, posible carácter literario; *MLH*, III, F.13.4-72, especialmente las que provienen de un espacio de culto. Más información: BONET 2013, BELTRÁN 2014 y DE HOZ 2017; E.4.2-3; C.2.8.

el *ostrakon* del depósito votivo de Mas Castellar de Pontós y los de Olèrdola, así como varias fusayolas.¹⁰⁶

3.7 Celtibérica

Del mismo modo que en el área ibérica, la epigrafía religiosa celtibérica es difícil de identificar por los problemas en la traducción de la lengua, con algunos textos posiblemente religiosos en piedra, bronce, plata y cerámica (Fig. 7). En cuanto a la cronología, las inscripciones aquí tratadas son tardorrepublicanas y de inicio de la época imperial, y varias de ellas denotan un fuerte contacto con la cultura romana. Destacan los epígrafes rupestres de Peñalba de Villastar, especialmente la “Gran Inscripción”, en la que los investigadores detectan la plasmación de una posible romería y la mención de uno o más teónimos.¹⁰⁷ No hay inscripciones religiosas sobre altares, bloques, pedestales o exvotos, ni en láminas de plomo o bronce. Tan solo una *tabula* podría contener una posible *lex sacra*, el Bronce de Botorrita I, que en ocasiones ha sido considerado un reparto de tierras de carácter sagrado.¹⁰⁸ También podrían ser ofrendas unos cazos o cucharones de plata de Tiermes, semejantes a los galos mencionados anteriormente,¹⁰⁹ y un par de piezas cerámicas, como el *oinochoe* de Caminreal, y el fragmento de Albalate del Arzobispo, aunque estas interpretaciones son hipotéticas.¹¹⁰

3.8 Lusitana

La epigrafía lusitana supone una serie de particularidades ya que, frente al resto de culturas epigráficas, que emplean más de un material y de un tipo de soporte, esta lengua tan solo se atestiguó sobre piedra, y principalmente sobre altares¹¹¹ (Fig. 8). Además, todas las inscripciones son tardías, principalmente de época imperial, y varias muestran textos mixtos lusitano-latinos, donde en unas ocasiones parte del texto está en lusitano y hay una introducción en latín, mientras que en otras el texto está en latín pero muestra divinidades indígenas con desinencias flexivas propias de la lengua lusitana. Estos altares, que muestran claramente una fuerte influencia romana, no solo en la lengua sino en la tipología, proceden de Sinoga, Lugo, Liñarán, Aguas Frías, Guiães, Freixo de Numão, Queiriz, Viseu, Freixiosa, Orjais, Bemposta do Campo y Arroyomolinos de la Vera, con claros teónimos, dedicantes de nombres indígenas y romanizados y fórmulas votivas latinas.¹¹² Aparte de estas inscripciones contamos con dos piezas procedentes de Mêda y Proença-a-Velha, demasiado erosionadas para una correcta identificación, y dos piezas perdidas, una de Medelim y otra de Mosteiro da Ribeira, todas con claros teónimos.¹¹³ Finalmente destacan las inscripciones sobre rocas en las que hay teónimos indígenas y referencias a sacrificios de animales, como Cabeço das Fráguas, Lamas de Moledo, Arroyo de la Luz, Arronches y Fonte do Ídolo en Braga.¹¹⁴ En general, es fácil identificar los

106 Mas Castellar de Pontós: *MLH*, C.3.1; Olèrdola: *BDH*, B.32.01-02; Can Rodon de l'Hort: *BDH*, B.44.39; El Palomar de Oliete: *MLH*, E.5.6.

107 *MLH*, IV, K.3.3, vinculada tradicionalmente al culto a *Lug*, aunque debatido recientemente en BELTRÁN, JORDÁN & MARCO 2005. Los grabados y los epígrafes latinos ayudan a su identificación como espacio sagrado.

108 *MLH*, IV, K.1.1. DE HOZ & MICHELENA 1974 la consideraron una *lex sacra*, y DE BERNARDO-STEMPEL 2010 un reparto de tierras sagrado, aunque su traducción resulta excesivamente arriesgada. Ver MARCO en este volumen.

109 *MLH*, IV, K.11.1-2, aunque también puede ser dedicatoria a un grupo, o una marca de propiedad.

110 *MLH*, IV, K.5.1, que según BELTRÁN 1999, p. 142 y VILLAR & PRÓSPER 2005, p. 308 podría ser una dedicatoria a varias divinidades o a una comunidad; K.2.1, para VILLAR & PRÓSPER 2005, p. 320, “Retugeno (lo) ha ofrendado o consagrado”, aunque PRÓSPER 2006, p. 155, indica que es dudoso.

111 Sobre la epigrafía en esta lengua: WODTKO 2017.

112 ESTARÁN 2016: Lu1-3, 5, 7-8, 11-15 y 18.

113 ESTARÁN 2016, Lu9 dedicada a *Bandi Vordeaicui*; Lu16 a un dios; Lu17 a *Reue*; Lu4, a *Crouga*.

114 *MLH*, IV, L.3.1; *MLH*, IV, L.2.1; *MLH*, IV, L.1.1 y L.1.2; *BDH* POA.01.01; ESTARÁN 2016, Lu6.

textos religiosos lusitanos, a diferencia de lo que ocurre en el resto de la península Ibérica, y cabe destacar que todas las inscripciones conocidas hasta la fecha escritas por esta cultura epigráfica son de tipo religioso.

4. Conclusiones

Queda patente que, aunque no podamos traducir los textos, el estudio de los soportes puede ser clave en la identificación de inscripciones religiosas, ya que algunos objetos pertenecen indudablemente al culto. Se ha observado cómo la mayor o menor influencia de Grecia y Roma y las propias particularidades locales dieron lugar a una gran heterogeneidad de soportes que no se limita a la forma de los objetos, sino también al contenido de los textos. Las inscripciones aquí tratadas fueron en su mayoría dedicatorias públicas y privadas, pero también delimitaron espacios sagrados y recibieron maldiciones y leyes sacras. En este trabajo también se ha recalcado la finalidad pública o privada de estos epígrafes, viendo diferencias entre culturas: mientras los oscos, umbros, galos y lusitanos crearon epígrafes claramente públicos, posiblemente fruto de una religión más comunitaria, los venéticos, réticos, lepónticos, íberos y celtíberos prefirieron soportes más discretos, quizá marcando un tipo de religiosidad más personal.

Por lo que respecta a los soportes pétreos, los altares y ámulas aparecen especialmente en las culturas osca y lusitana, con algún ejemplo galo e ibérico, y sus textos muestran teónimos, dedicantes y fórmulas de ofrenda. En cuanto a los pedestales, aparecen de muy diversa forma y sobre todo fueron frecuentes en la cultura osca, en la que destacábamos la gran diversidad tipológica que se encuentra entre estos yacimientos. Las losas y placas se dieron especialmente en el área gala, y las estelas en umbro y osco, no solo con dedicatorias,

ya que algunas delimitaron territorios. En cuanto a la epigrafía rupestre, destacaba en camuno y en las lenguas paleohispánicas, consideradas la huella de los peregrinos que visitaron estos espacios (Fig. 9). El metal también muestra diferencias de distribución por toda esta área, predominando su presencia en el norte de Italia. Contamos con una estatua y una serie de estatuillas de bronce en el centro y norte de Italia, en Italia, con inscripciones en osco, umbro, rético y venético en las que se mostraron claras dedicatorias. En cuanto a las láminas de plomo, se localizan en las tres culturas en contacto con la colonización griega: osca, gala e ibérica, aunque resaltábamos que los plomos galos no se encuentran en el entorno de *Massalia*, como sería de esperar, sino en el área galo-latina, están escritos en alfabeto latino y son muy tardíos. Las láminas de bronce tan solo aparecen en la zona de Italia, especialmente en el área venética, con algunas piezas distribuidas también por el centro y sur de la península. Por otra parte, las *tabulae aeneae* aparecen en zonas con fuerte contacto con Roma, especialmente la zona del centro de Italia.¹¹⁵ Finalmente, la vajilla metálica fue prácticamente única de las culturas rética y venética, aunque otras culturas, como la gala o la celtibérica, crearon algunos ejemplos aislados (Fig. 10).

Por último, son escasas las inscripciones sobre cerámica, asta y hueso. Salvo algunos casos en osco en los que mencionaban divinidades, en general su identificación se basa en los lugares de hallazgo, como ocurre en el área rética y venética (Fig. 11).

Finalmente, con seguridad se escribió sobre piezas que no han llegado hasta nuestros días, ya sea porque fueron soportes perecederos, como tablillas enceradas o madera, o porque pudieron ser fundidas o reutilizadas.

Gabriela de Tord Basterra
Universidad de Zaragoza
<gabrielatord@hotmail.com>

115 Más información sobre inscripciones en lenguas locales sobre láminas de bronce y plomo en DE TORD 2018.

Bibliografía

ADAMESTEANU & LEJEUNE 1971

ADAMESTEANU (D.) & LEJEUNE (M.) – *Il santuario lucano di Macchia di Rossano di Vaglio*, Roma, 1971, p. 52–53.

ALFAYÉ 2004

ALFAYÉ (S.) – « Rituales de aniquilación del enemigo en la “Estela de Binefar” », in: J. ALVAR, L. HERNÁNDEZ GUERRA (eds.) – *Jerarquías religiosas y control social en el mundo antiguo: actas del XXVII Congreso Internacional Girea-Arys IX: Valladolid, 7–9 de noviembre 2002*, 2004, p. 63–76.

ANDREU 2009

ANDREU (J.) – *Fundamentos de epigrafía latina*, Madrid, 2009.

BELTRÁN LLORIS 1999

BELTRÁN LLORIS (F.) – « Writing, language and society: Iberians, Celts and Romans in the northeastern Spain in the 2nd and 1st century BC », *Bulletin of the Institute of Classical Studies*, 43, 1999, p. 131–152.

BELTRÁN LLORIS 2014

BELTRÁN LLORIS (F.) – « De inscripciones vasculares pintadas y lugares de culto ibéricos: sobre el “santuario urbano” de Liria », in: P. BÁRDENAS, P. CABRERA, M. MORENO, A. RUIZ RODRÍGUEZ, C. SÁNCHEZ FERNÁNDEZ & T. TORTOSA (ed.) – *Homenaje a Ricardo Olmos. Per speculum in aenigmate. Miradas sobre la Antigüedad*, Madrid, 2014, p. 325–329.

BELTRÁN LLORIS 2015

BELTRÁN LLORIS (F.) – « Latin Epigraphy: The main types of Inscriptions », in: C. BRUUN & J. EDMONDSON (eds.) – *The Oxford Handbook of Roman Epigraphy*, Oxford, 2015, p. 89–110.

BELTRÁN LLORIS, JORDÁN CÓLERA, MARCO SIMÓN 2005

BELTRÁN LLORIS (F.), JORDÁN CÓLERA (C.), MARCO SIMÓN (F.) – « Novedades epigráficas en Peñalba de Villastar (Teruel) », *Palaeohispanica*, 5, 2005, p. 911–956.

DE BERNARDO STEMPEL 2010

DE BERNARDO STEMPEL (P.) – « La ley del Primer Bronce de Botorrita: uso agropecuario de un encinar sagrado », in: F. BURILLO MOZOTA (ed.), *Ritos y mitos. VI Simposio sobre Celtíberos*, Zaragoza, 2010, p. 123–146.

BDH

Banco de Datos Hesperia, <http://hesperia.ucm.es/>.

BIELLA 2015

BIELLA (M.C.) – *I bronzi votivi dal santuario di Corfinio: località Fonte Sant'Ippolito*, Roma, 2015.

BENELLI, MONDA & NASO 2008

BENELLI (E.), MONDA (S.), NASO (A.) – « Una dedica sacra in lingua osca », in: A. NASO (ed.) – *Fertor I. Macchia Valfortore*, Isernia, 2008, p. 21–40.

BONET ROSADO 2013

BONET ROSADO (H.) – « Contextos arqueológicos de los textos ibéricos valencianos », *Palaeohispanica*, 13, 2013, p. 387–406.

BRADLEY 2000

BRADLEY (G.) – *Ancient Umbria: state, culture, and identity in central Italy from the Iron Age to the Augustan era*, Oxford, 2000.

CAMPMAYO & FERRER 2010

CAMPMAYO (P.) & FERRER (J.) – « Le nouveau corpus d'inscriptions ibériques rupestres de la Cerdagne (1): premiers résultats », *Palaeohispanica*, 10, 2010, p. 249–274.

CAMPANILE 1996

CAMPANILE (E.) – « Per l'interpretazione di osco *prúffed* », *Studi Etruschi*, 61, 1996, p. 358–362.

DE CAZANOVE 2009

DE CAZANOVE (O.) – « Quadro concettuale, quadro materiale delle pratiche religiose lucane. Per una revisione dei dati », in: I. BATTILORO, M. OSANNA (ed.) – *Brateis Datas. Pratiche rituali, votivi e strumenti del culto dai santuari della Lucania antica*, Venosa, 2009, p. 295–311.

CORZO PÉREZ et al. 2007

CORZO PÉREZ (S.), PASTOR MUÑOZ (M.), STYLOW (A.U.), & UNTERMANN (J.) – « Betatun, la primera divinidad ibérica identificada », *Palaeohispanica*, 7, 2007, p. 251–262.

DELAMARRE 2003

DELAMARRE (X.) – *Dictionnaire de la langue gauloise*, Paris, 2003.

DIONISIO 2014

DIONISIO (A.) – « Sannio. Pietrabbondante (Isernia) », *Studi Etruschi*, 77, 2014, p. 379–382.

DUPRAZ 2010

DUPRAZ (E.) – *Les Véstins à l'époque tardo-républicaine: du nord-osque au latin*, Mont-Saint-Aignan, 2010.

DUPRAZ & ESTARÁN 2017

DUPRAZ (E.) & ESTARÁN (M.J.) – « Sur le signifié du lexème gaulois *ratin* », *Zeitschrift für celtische Philologie*, 64, 2017, p. 1–18.

D'AMICO & LA REGINA 2013

D'AMICO (P.), LA REGINA (A.) – « Sannio. Pietrabbondante. Tavola con dedica di un *meddix tuticus* », *Studi Etruschi*, 76, 2010–2013, p. 301–304.

ESTARÁN TOLOSA 2016

ESTARÁN TOLOSA (M.J.) – *Epigrafía bilingüe del Occidente romano: El latín y las lenguas locales en las inscripciones bilingües y mixtas*, Zaragoza, 2016.

ESTARÁN TOLOSA 2017

ESTARÁN TOLOSA (M.J.) – « Sobre una dedicación a Hércules en lengua osca », *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik*, 202, 2017, p. 299–308.

ESTARÁN TOLOSA 2018

ESTARÁN TOLOSA (M.J.) – « *Tituli sacri* y epigrafía pública en el ámbito itálico, Galia e Hispania (siglos IV-I a.C.) », in: F. BELTRÁN, B. DÍAZ (ed.), *El nacimiento de las culturas epigráficas en el Occidente mediterráneo* (ss. II-I a. E.) & *Anejos de AEspA LXXXV*, Madrid, 2018, p. 231–251.

FERRER I JANÉ 2006

FERRER I JANÉ (J.) – « Nova lectura de la inscripció ibèrica de La Joncosa (Jorba, Barcelona) », *Veleia*, 23, 2006, p. 129–170.

FOGOLARI 2001

FOGOLARI (G.) – « Bronzetti ed elementi figurati », in: G. FOGOLARI, G. GAMBACURTA (ed.) – *Materiali veneti preromani e romani del santuario di Lagole e di Calalzo al Museo di Pieve di Cadore (Collezioni e musei archeologici del Veneto)*, Roma, 2001, p. 103–157.

HEURGON 1942

HEURGON (J.) – *Étude sur les inscriptions osques de Capoue dites Iúvilas*, París, 1942.

DE HOZ 2005

DE HOZ (J.) – « La epigrafía gala tras la publicación de *RIG II.2* », *Cuadernos de Filología Clásica. Estudios Griegos e Indoeuropeos*, 15, 2005, p. 211–224.

DE HOZ 2017

DE HOZ (J.) – « ¿Inscripciones ilustradas o imágenes con didascalías? Los vasos de Liria », *Palaeohispanica*, 17, 2017, p. 37–54.

DE HOZ & MICHELENA 1974

DE HOZ (J.) & MICHELENA (L.) – *La inscripción celtibérica de Botorrita*, Salamanca, 1974.

JUFER & LUGINBÜHL 2001

JUFER (N.) & LUGINBÜHL (T.) – *Les dieux gaulois. Répertoire des noms de divinités celtiques connus par l'épigraphie, les textes antiques et la toponymie*, París, 2001.

Imag.

CRAWFORD (M.) – *Imagines Italicae: a corpus of Italic inscriptions*, Londres, 2011.

LAMBERT 1992

LAMBERT (P.-Y.) – « Diffusion de l'écriture gallo-grecque en milieu indigène », *Marseille Grecque et La Gaule. Collection Etudes Massaliètes*, 3, 1992, p. 289–294.

LEJEUNE 1952

LEJEUNE (M.) – « Notes de linguistique italique: V-VII. Les inscriptions de la Collection Froehner », *Revue des Études Latines*, 30, 1952, p. 87–126.

LEJEUNE 1974

LEJEUNE (M.) – « Ex-voto osque di Vastogirardi », *Accademia Nazionale dei Licei*, Serie VIII, vol. XXIX, fasc. 7–12, 1974, p. 579–586.

LEJEUNE 1990

LEJEUNE (M.) – *Méfitis d'après les dédicaces lucaniennes de Rossano di Vaglio*, Lovaina, 1990.

LÓPEZ JIMENO 1991

LÓPEZ JIMENO (M.A.) – *Las tabellae defixionis de la Sicilia griega*, Ámsterdam, 1991.

LV

PELLEGRINI (G.B.) & PROSDOCIMI (A.L.) – *La lingua venetica I. Le iscrizioni*, Padua, 1967.

MANCONI & PROSDOCIMI 2008

MANCONI (D.) & PROSDOCIMI (A.L.) – « Todi. Iscrizione umbra su frammento di coppa », *Studi Etruschi*, 74, 2008, p. 425–428.

MARAS 2009

MARAS (D.) – *Il dono votivo. Gli dei e il sacro nelle iscrizioni etrusche di culto*, Pisa–Roma, 2009.

MARCHESE & POLI 2007

MARCHESE (M.P.) & POLI (F.) – « Iscrizione osca dalla chiesa di Santa Maria del Piano (Bovianum 97) RIX Sa 25 », *Studi Etruschi*, 72, 2007, p. 298–299.

MARCO SIMÓN 2002

MARCO SIMÓN (F.) – « Magia literaria y prácticas mágicas en el mundo romano-céltico », in: G. CRUZ ANDREOTTI, A. PÉREZ JIMÉNEZ (eds.) – *Daímon Páredros : magos y prácticas mágicas en el mundo mediterráneo*, Madrid-Málaga, 2002, p. 189–220.

MARCO & BALDELLOU 1976

MARCO (F.), BALDELLOU (V.) – « El monumento ibérico de Binéfar (Huesca) », *Pyrenae*, 12, 1976, p. 91–115.

MARINETTI 1985

MARINETTI (A.) – *Le iscrizioni sudpicene*, Florencia, 1985.

MARINETTI 1999

MARINETTI (A.) – « Iscrizioni venetiche. Aggiornamento 1988–1998 », *Studi Etruschi*, 63, 1999, p. 461–476.

MARINETTI 2001

MARINETTI (A.) – « Le iscrizioni », in: G. FOGOLARI, G. GAMBACURTA (eds.) – *Materiali veneti preromani e romani del santuario di Lagole e di Calalzo al Museo di Pieve di Cadore (Collezioni e musei archeologici del Veneto)*, Roma, 2001, p. 337–370.

MARINETTI 2002

MARINETTI (A.) – « La nuova scoperta. Il santuario orientale a Meggiaro. L'iscrizione votiva », in: A. RUTA SERAFINI (ed.) – *Este preromana : una città e i suoi santuari*, Treviso, 2002, p. 180–184.

MARINETTI 2004

MARINETTI (A.) – « Venetico: rassegna di nuove iscrizioni (Este, Altino, Auronzo, S. Vito, Asolo) », *Studi Etruschi*, 70, 2004, p. 389–408.

MARINETTI 2007 [2009]

MARINETTI (A.) – « Le iscrizioni venetiche dal santuario in località Fornace di Altino (VE) », *Studi Etruschi*, 73, 2007 [2009], p. 421–450.

MARINETTI 2013

MARINETTI (A.) – « Il venetico: la lingua, le iscrizioni, i contenuti », in: M. GAMBA, G. GAMBACURTA, A. RUTA SERAFINI, V. TINÉ, F. VERONESE (ed.) – *Venetkens : viaggio nella terra dei veneti antichi*, Venecia, 2013, p. 79–92.

MEID 2014

MEID (W.) – *Gaulish inscriptions : their interpretation in the light of archaeological evidence and their value as a source of linguistic and sociological information*, Budapest, 2014.

MLH III

UNTERMANN (J.) – *Monumenta Linguarum Hispanicarum III. Die iberischen Inschriften aus Spanien*, Wiesbaden, 1990.

MLH IV

UNTERMANN (J.) – *Monumenta Linguarum Hispanicarum IV. Die tartessischen, keltiberischen und lusitanischen Inschriften*, Wiesbaden, 1997.

MLR

MARCHESINI (S.) & RONCADOR (R.) – *Monumenta Linguae Raeticae*, Roma, 2015.

MORANDI 1982

MORANDI (A.) – *Epigrafia italiana*, Roma, 1982.

MORANDI 2004

MORANDI (A.) – *Celti d'Italia. Tomo II: Epigrafia e lingua*, Roma, 2004.

MORANDI 2017

MORANDI (A.) – *Epigrafia italiana 2*, Roma, 2017.

MURANO 2013

MURANO (F.) – *Le tabellae defixionum osche*, Pisa-Roma, 2013.

MULLEN 2013

MULLEN (A.) – *Southern Gaul and the Mediterranean: multilingualism and multiple identities in the Iron Age and Roman periods*, Cambridge, 2013.

ORDUÑA 2010

ORDUÑA (E.) – « En torno al lexema ibérico *eki-* y sus variantes », *Palaeohispanica*, 10, 2010, p. 319–334.

PALLOTINO 1942

PALLOTINO (M.) – *Etruscologia*, Milán, 1942.

PIANA AGOSTINETTI 2004

PIANA AGOSTINETTI (P.) – *Celti d'Italia. Tomo I. Archeologia, lingua e scrittura*, Roma, 2004.

POCCETTI 1999

POCCETTI (P.) – « Il metallo come supporto di iscrizioni nell'Italia antica: aree, lingue e tipologie testuali », in: F. VILLAR, F. BELTRÁN (ed.) – *Pueblos, lenguas y escrituras en la Hispania prerromana : Actas del VII Coloquio sobre Lenguas y Culturas Paleohispánicas (Zaragoza, 12 a 15 de marzo de 1997)*, Salamanca-Zaragoza, 1999, p. 545–561.

POCCETTI 2009

POCCETTI (P.) – « Paradigmi formulari votivi nelle tradizioni epicoriche dell'Italia antica », in: J.P. BODEL, M. KAJAVA (eds.) – *Dediche sacre nel*

- mondo greco-romano: diffusione, funzioni, tipologie* (Institutum Romanum Finlandiae, American Academy in Rome, 19–20 aprile, 2006), Roma, 2009, p. 43–94.
- PROSDOCIMI 1984
PROSDOCIMI (A.L.) – *Le Tavole Iguvine*, Florencia, 1984.
- PRÓSPER 2006
PRÓSPER (B.M.) – « Un paralelo léxico-sintáctico entre celtibérico y galo: la firma de alfarero gala AVOT y el celtibérico “auz” », *Palaeohispanica*, 6, 2006, p. 151–163.
- LA REGINA 1980
LA REGINA (A.) – « Iscrizioni della Frentania », in: *Sannio: Pentri e Frentani dal VI al I sec. a.C. (Isernia, Museo nazionale, ottobre-dicembre 1980)*, Roma, 1980, p. 318–320.
- LA REGINA 2009
LA REGINA (A.), « Sannio. Pietrabbondante », *Studi Etruschi*, 75, 2009, p. 315–327.
- LA REGINA 1997
LA REGINA (A.) – « Legge del popolo marrucino per l’istituzione della prostituzione sacra nel santuario di Giove padre nell’arce Tarinca (Rapino) », in: A. CAMPANELLI, A. FAUSTO FERRI, S. AGOSTINI (ed.) – *I luoghi degli dei: sacro e natura nell’Abruzzo italico*, Pescara – Chieti, 1997, p. 62–63.
- RIG I
LEJEUNE (M.) – *Recueil des Inscriptions Gauloises, vol. I. Textes gallo-grecs*, París, 1985.
- RIG II,1
LEJEUNE (M.) – *Recueil des Inscriptions Gauloises, vol. II – Fascicule 1. Textes gallo-étrusques, Textes gallo-latins sur pierre*, París, 1988.
- RIG II,2
LAMBERT (P.-Y.) – *Recueil des Inscriptions Gauloises, vol. II – Fascicule 2. Textes gallo-latins sur instrumentum*, París, 2002.
- RIG III
DUVAL (P.-M.) & PINAULT (G.) – *Recueil des Inscriptions Gauloises, vol. III. Les calendriers*, París, 1986.
- RIGOBIANCO 2015
RIGOBIANCO (L.) – « La *lixs* del bronzo di Rapino: annotazioni sulla lettura della iscrizione », *Studi Etruschi*, 78, 2015, p. 269–275.
- RIX, ST
RIX (H.) – *Sabellische Texte. Die Texte des Oskischen, Umbrischen und Südpikenischen*, Heidelberg, 2002.
- RIX 2004
RIX (H.) – « Ein neuer oskisch-griechischer Göttername in Pompei », in: A. HYLLESTED, A.R. JØRGENSEN, J.H. LARSSON & T. OLANDER (ed.) – *Per aspera ad asteriscos. Studia Indogermanica in honorem Jens Elmegård Rasmussen sexagenarii Idibus Martiis anno MMIV*, Innsbruck, 2004, p. 491–505.
- ROCCA 1996
ROCCA (G.) – *Iscrizione umbre minori*, Florencia, 1996.
- RUSSO 1990
RUSSO (M.) – « Storia delle scoperte e l’epigrafe rupestre », in: M. Russo (ed.) – *Punta della Campanella. Epigrafe rupestre osca e reperti vari dall’Athenaion*, Roma, 1990, p. 9–19.
- SALMON 1967
SALMON (E.) – *Samnium and the Samnites*, Cambridge, 1967.
- SIMÓN CORNAGO 2012
SIMÓN CORNAGO (I.) – « La epigrafía ibérica de Montaña Frontera », *Madriditer Mitteilungen*, 53, 2012, p. 239–261.
- SIMÓN CORNAGO 2013
SIMÓN CORNAGO (I.) – *Los soportes de la epigrafía paleohispánica: Inscripciones sobre piedra, bronce y cerámica*, Zaragoza–Sevilla, 2013.
- LexLep
Lexicon Leponticum, <http://www.univie.ac.at/lexlep/>.
- SISANI 2009
SISANI (S.) – *Vmbrorum gens antiquissima Italiae. Studi sulla società e le istituzioni dell’Umbria preromana*, Perugia, 2009.
- TIR
Thesaurus Inscriptionum Raeticarum, <http://www.univie.ac.at/raetica/>.
- TIBILETTI BRUNO 1978
TIBILETTI BRUNO (M.G.) – « Camuno, retico e pararetico », in: A.L. PROSDOCIMI (ed.), *Popoli e Civiltà dell’Italia Antica. Vol. VI. Lingue e Dialetti*, Roma, 1978, p. 209–256.

TIBILETTI BRUNO 1990

TIBILETTI BRUNO (M.G.) – « Nuove iscrizioni camune », *Quaderni camuni*, 49–50, 1990, p. 29–171.

TIRELLI & MARINETTI 2013

TIRELLI (M.) & MARINETTI (A.) – « I santuari di Pianura », in: M. GAMBA, G. GAMBACURTA, A. RUTA SERAFINI, V. TINÉ & F. VERONESE (eds.) – *Venetkens : viaggio nella terra dei veneti antichi*, Venecia, 2013, p. 317–337.

DE TORD BASTERRA 2016

DE TORD BASTERRA (G.) – « Epigrafía religiosa paleohispánica: problemas de identificación », in: I. CISNEROS, J. HERRERA & P. LANAU (eds.) – *Problemas y limitaciones en el estudio de las fuentes. Actas de las I Jornadas Doctorales en Ciencias de la Antigüedad (Zaragoza, 18 de septiembre de 2015)*, Zaragoza, 2016, p. 43–59.

DE TORD BASTERRA 2018

DE TORD BASTERRA (G.) – « Maldiciones y dedicatorias en el occidente mediterráneo: epigrafía local sobre láminas metálicas », *Antesteria*, 7, 2018, p. 185–206.

TRIANTAFILLIS 2014

TRIANTAFILLIS (E.) – « Sull'iscrizione di Punta della Campanella (RIX, ST Cm 2): sannita *esskazsiúm* tra ermeneutica e morfologia », *Studi Etruschi*, 77, 2014, p. 392–402.

VELAZA 2014

VELAZA (J.) – « La escritura de lo sagrado en el mundo ibérico », in: T. TORTOSA (ed.) – *Diálogo de Identidades. Bajo el prisma de las manifestaciones religiosas en el ámbito Mediterráneo (s. III a.C. – I d. C.). Reunión Científica (Mérida, 12–14 Noviembre, 2012)*, Madrid, 2014, p. 159–167.

VELAZA 2015

VELAZA (J.) – « *Salaeco*: Un teónimo ibérico », *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik*, 194, 2015, p. 290–291.

VIDAL 2016

VIDAL (J.C.) – « Interpretació ibèrica de dos teònims preromans del nord-est peninsular », *Revista d'Arqueologia de Ponent*, 36, 2016, p. 195–204.

VILLAR, PRÓSPER 2005

VILLAR (F.) & PRÓSPER (B.M.) – *Vascos, celtas e indoeuropeos. Genes y lenguas*, Salamanca, 2005.

VIRET *et al.* 2013

VIRET (J.), LAMBERT (P.-Y.), STÜBER (K.), STIFTER (D.) & REPANŠEK (L.) – « Le plomb de Chartres », *Études Celtiques*, 39, 2013, p. 123–192.

WODTKO 2017

WODTKO (D.) – *Lusitano. Lengua, escritura, epigrafía*. Zaragoza, 2017.



Fig. 1. Diferencias tipológicas entre soportes pétreos del área osca. a) *Imag. Ital.*, Cumae 4, b) Capua 3, c) Incerulae 4, d) Potentia 14, e) Corfinium 2. Dibujos: G. de Tord Basterra.

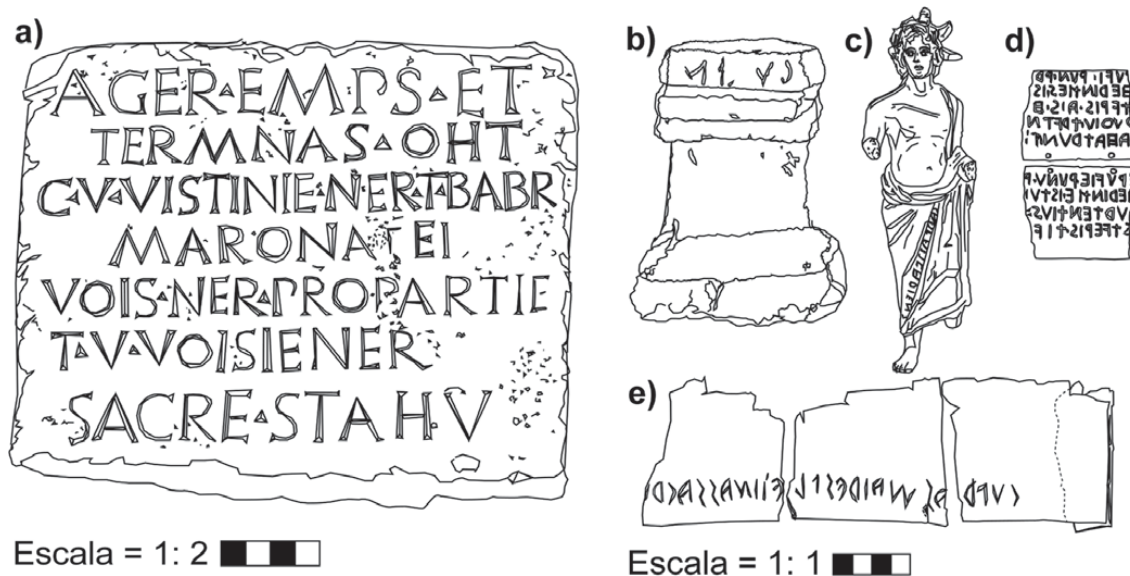


Fig. 2. Diferencias entre epígrafes umbros públicos: a) *Imag. Ital.*, Assisium 1; y epígrafes privados: b) Hispellum 1; c) Umbria 2; d) Ameria 1; e) Plestia 1. Dibujos: G. de Tord Basterra.

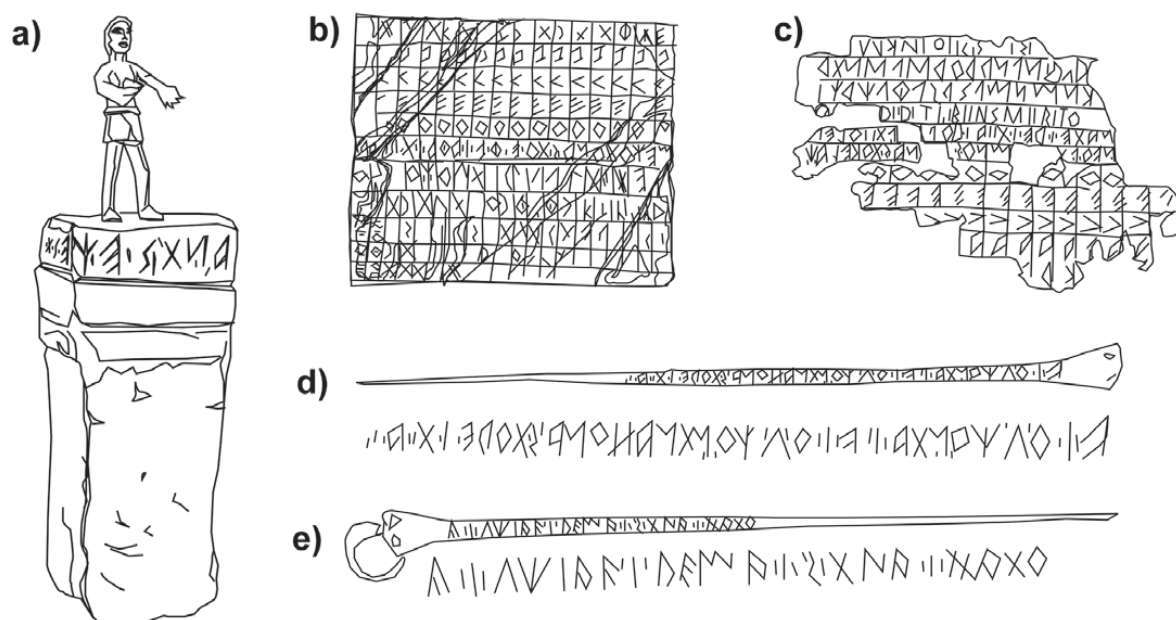


Fig. 3. Distintos tipos de soportes hallados en Este. a) LV Es 73, b) Es 23, c) Es 27, d) Es 40, e) Es 42. Dibujos: G. de Tord Basterra.

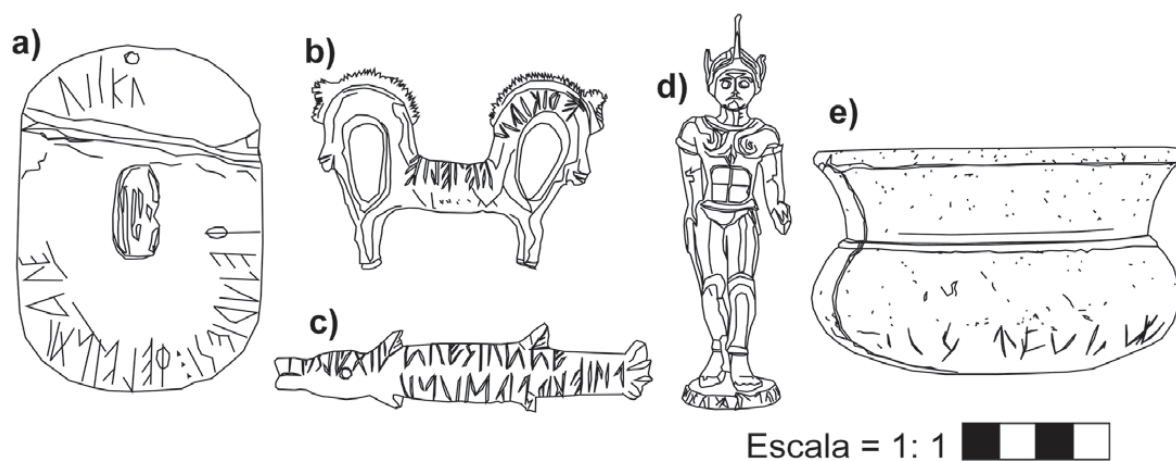


Fig. 4. Inscripciones réticas sobre distintos tipos de soportes. a) TIR, NO-3; b) SZ-11; c) SZ-15; d) SZ-16; e) NO-11. Dibujos: G. de Tord Basterra.

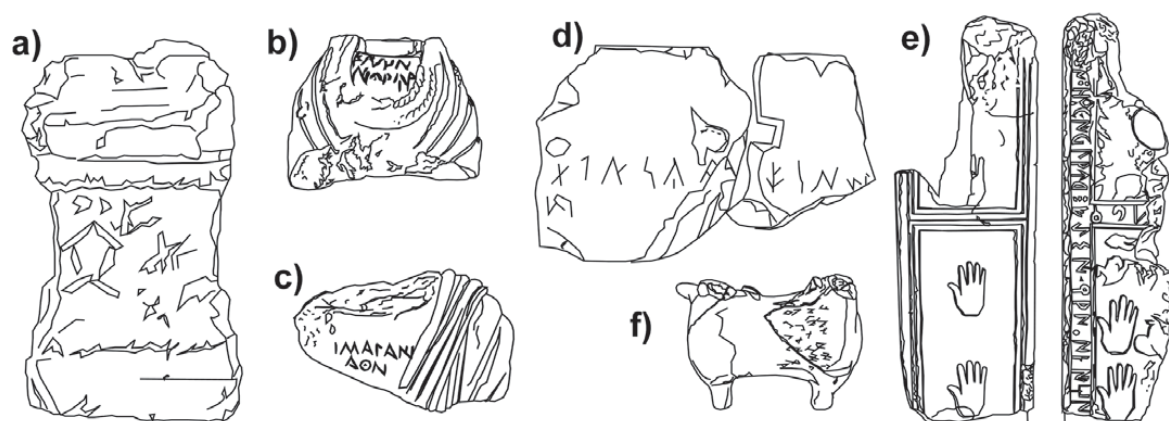




Fig. 9. Distribución de los soportes pétreos. G. de Tord Basterra.



Fig. 10. Distribución de los soportes metálicos. G. de Tord Basterra.

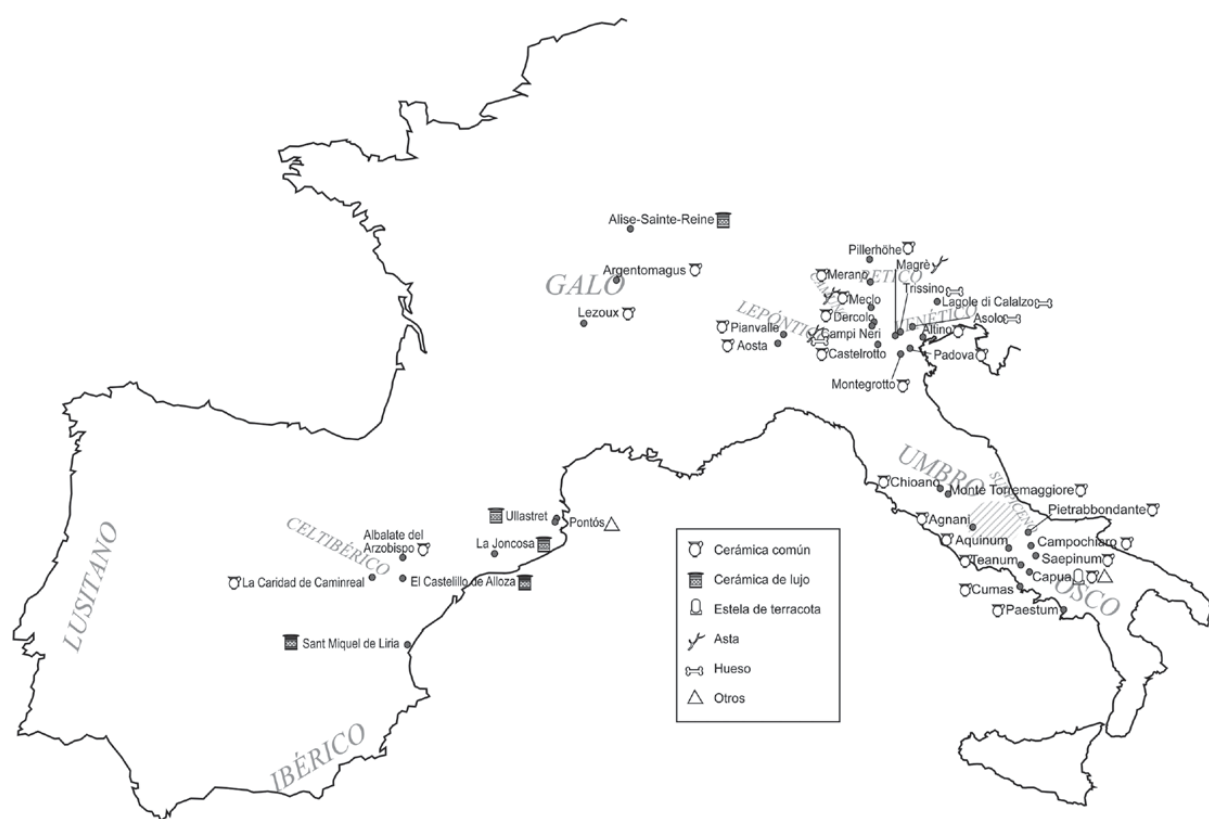
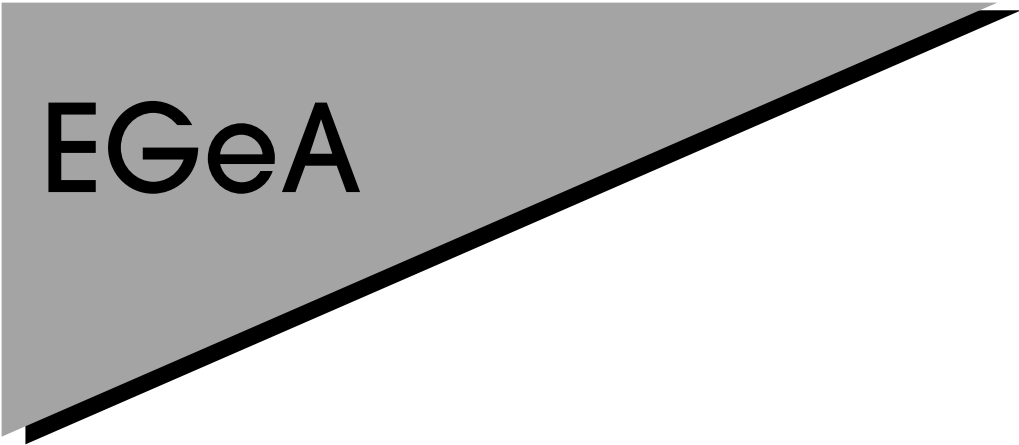


Fig. 11. Distribución de los soportes cerámicos, astas y huesos. G. de Tord Basterra.



EGeA

Etudes genevoises sur l'Antiquité

Etudes genevoises sur l'Antiquité - EGeA est une collection rattachée au Département des sciences de l'Antiquité de l'Université de Genève, Faculté des lettres. La série publie des thèses de doctorat, des monographies, des ouvrages collectifs et des actes de colloques scientifiques issus de recherches du Département des sciences de l'Antiquité de l'Université de Genève ou des ouvrages avec une contribution substantielle d'un ou de plusieurs membres du Département.

La série couvre tous les domaines représentés au sein du Département des sciences de l'Antiquité de l'Université de Genève, avec, dans l'intérêt de l'interdisciplinarité, une ouverture sur d'autres domaines avoisinants.

Ouvrage parus

- Vol. 1. Lorenz E. Baumer, Patrizia Birchler Emery, Matteo Campagnolo (éds),
Le voyage à Crotone: découvrir la Calabre de l'Antiquité à nos jours.
Actes du Colloque international organisé par l'Unité d'archéologie
classique du Département des sciences de l'Antiquité, Université de Genève,
11 mai 2012. (Kroton 1). ISBN 978-3-0343-1329-2. 2015.
- Vol. 2. Michel Aberson, Maria Cristina Biella, Massimiliano Di Fazio, Manuela
Wulschleger (éds), Entre archéologie et histoire : dialogues sur divers
peuples de l'Italie préromaine. E pluribus unum? L'Italie, de la diversité
préromaine à l'unité augustéenne, vol. I. ISBN 978-3-0343-1324-7. 2014.

- Vol. 3. Michel Aberson, Maria Cristina Biella, Massimiliano Di Fazio, Manuela Wulschleger (éds), *L'Italia centrale e la creazione di una koiné culturale? I percorsi della «romanizzazione». E pluribus unum? L'Italie, de la diversité préromaine à l'unité augustéenne*, vol. II. ISBN 978-3-0343-2072-6. 2016.
- Vol. 4. Patrick Maxime Michel (dir.), *Rites aux portes. Actes du colloque organisé les 2-3 mai 2014, Université de Genève*. ISBN 978-3-0343-3044-2. 2017.
- Vol. 5. Youri Volokhine, Bruce Fudge & Thomas Herzog (éds), *Barbe et barbus. Symboliques, rites et pratiques du port de la barbe dans le Proche-Orient ancien et moderne*. ISBN 978-3-0343-3611-6. 2019.
- Vol. 6. Michel Aberson, Maria Cristina Biella, Massimiliano Di Fazio, Manuela Wulschleger (éds), *Nos sumus Romani qui fuimus ante... Memory of ancient Italy*. ISBN 978-3-0343-2889-0. 2020.
- Vol. 7. Julien Beck (éd.), *Journée d'études égéennes. Actes de la rencontre du 3 novembre 2012 à l'Université de Genève*. ISBN 978-3-0343-3776-2. 2020.
- Vol. 8. María José Estarán Tolosa, Emmanuel Dupraz, Michel Aberson (éds), *Des mots pour les dieux. Dedicaces cultuelles dans les langues indigènes de la Méditerranée occidentale*. ISBN 978-3-0343-3401-3. 2021.